L'Être et l'Esprit

FRITHJOF SCHUON

ÉSOTÉRISME

Comme principe et comme voie



En une grande diversité de chapitres, l'auteur décrit les principes fondamentaux et les modalités de l'ésotérisme, éclairant ainsi une réalité souvent fort méconnue ou abusivement interprétée. L'ésotérisme, c'est d'abord une manière de voir ou de connaître car « la prérogative de l'état humain, c'est l'objectivité, dont le contenu essentiel est l'Absolu. Il n'y a pas de connaissance sans objectivité de l'intelligence ; il n'y a pas de liberté sans objectivité de la volonté ; et il n'y a pas de noblesse de caractère sans objectivité de l'âme... Or l'ésotérisme, par ses interprétations, ses révélations et ses opérations intériorisées, tend à réaliser l'objectivité pure et directe ; c'est là sa raison d'être ».

De tempérament mystique et gnostique, Frithjof Schuon s'imprègne du Vêdânta et s'intéresse en profondeur à toutes les religions dont le christianisme et l'islam. Lecteur et correspondant du métaphysicien français René Guénon, il se rend en 1938 et 1939 au Caire pour y faire sa connaissance. Son œuvre écrite compte plus de vingt livres traduits dans de nombreuses langues et constitue une véritable somme métaphysique et spirituelle sans équivalent au XX[e] siècle. Il y développe et explicite largement le thème de « l'Unité transcendante des religions » et de la nécessaire compréhension « ésotérique » de celles-ci comme antidote au nihilisme contemporain.

9 782844 549389

Document de couverture :
Le Pseudo Lulle, Opera Chemica
(vers 1470-1475)

PRIX : 12 € TTC
ISBN : 978-2-84454-938-9

ORIENT EXPRESS 01 40 64 44 10

DU MEME AUTEUR

Méditation primordiale, traduit de l'allemand, 2008
De Quelques aspects de l'Islam, Paris, Chacornac, 1935.
Sulamith (poésies), Urs Graf Verlag, 1947.
Tage- und Nächtebuch (poésies), Urs Graf Verlag, 1947.
De l'Unité transcendante des religions, Gallimard, 1948; deuxième édition, Gallimard, 1958; troisième édition (revue et corrigée comportant un nouveau chapitre), Le Seuil, 1979; quatrième édition, Sulliver, 2000.
L'Oeil du cœur, Gallimard, 1950; seconde édition (revue et corrigée), Dervy-Livres, 1974; troisième édition, L'Âge d'Homme, 1995.
Perspectives spirituelles et faits humains, Cahiers du Sud, 1953; deuxième édition Maisonneuve & Larose, 1989.
Sentiers de gnose, La Colombe, 1957; seconde édition, La Place Royale, 1987; troisième édition revue et corrigée, La Place Royale, 1996.
Castes et races, Derain, 1957; seconde édition (revue et corrigé), Archè, 1979.
Les Stations de la sagesse, Buchet/Chastel-Corréa, 1958; deuxième édition Maisonneuve & Larose, 1992.
Images de l'Esprit, Flammarion, 1961; deuxième édition Le Courrier du Livre, 1982.
Comprendre l'Islam, Gallimard, 1961; seconde édition, Le Seuil, 1976, et rééditions ultérieures, Collection Point Sagesses.
Regards sur les mondes anciens, Éditions Traditionnelles, 1968; deuxième édition, Nataraj, 1997.
Logique et transcendance, Éditions Traditionnelles, 1970.
Forme et substance dans les religions, Dervy-Livres, 1975.
L'Ésotérisme comme principe et comme voie, Dervy-Livres, 1978.deuxième édition, Dervy 1997.
Le Soufisme, voile et quintessence, Dervy-Livres, 1980.
Christianisme/Islam: visions d'oecuménisme ésotérique, Arché, 1981.
Du Divin à l'humain, Le Courrier du Livre, 1981.
Sur les traces de la Religion pérenne, Le Courrier du Livre, 1982.
Approches du phénomène religieux, Le Courrier du Livre, 1984.
Résumé de métaphysique intégrale, Le Courrier du Livre, 1985.
Avoir un centre, Maisonneuve & Larose, 1988.
Racines de la condition humaine, La Table Ronde, 1990.
Les Perles du pèlerin, Le Seuil, 1991.
Images of Primordial and Mystic Beauty, Paintings by Frithjof Schuon, Abodes, 1992.
Le Jeu des Masques, L'Âge d'Homme, 1992.
La Transfiguration de l'Homme, Paris, L'Âge d'Homme, 1995.
Road to the Heart (Poésies en anglais), World Wisdom Books, 1995. traduction des poèmes en français par Ghislain Chetan.
Trésors du Bouddhisme, Nataraj, 1997..
Méditation primordiale, traduit de l'allemand par Ghislain Chetan), Les Éditions des Sept Flèches, 2008.

© Editions DERVY, 1997, 2012
ISBN : 978-284454-938-9
19, rue Saint Séverin, 75005 Paris
contact@dervy.fr
www.dervy-medicis.com

Frithjof SCHUON

L'ÉSOTÉRISME COMME PRINCIPE ET COMME VOIE



Éditions Dervy

INTRODUCTION

Il faut s'entendre tout d'abord sur le sens du mot « ésotérisme » : tout le monde sait qu'il désigne *a priori* des doctrines et des méthodes plus ou moins secrètes parce que censées dépasser les capacités limitées du commun des hommes. Or ce qu'il s'agit d'expliquer, c'est pourquoi cette perspective est possible et même nécessaire, et comment elle s'applique aux divers plans de l'existence humaine ; tout ceci en partant de l'idée qu'il s'agit d'ésotérisme authentique et non de ces contrefaçons ou déviations qui sont propres à compromettre le mot sinon la chose, et qui souvent ne font que flatter un penchant pour l'extravagance. Certes, tout ésotérisme apparaît comme teinté d'hérésie au point de vue de l'exotérisme correspondant, ce qui ne saurait évidemment le disqualifier s'il est intrinsèquement orthodoxe, donc conforme à la vérité tout court et au symbolisme traditionnel dont il relève ; il est vrai que l'ésotérisme le plus authentique peut incidemment s'éloigner de ce cadre et se référer à des symbolismes étrangers, mais il ne saurait être syncrétiste en sa substance même. Au demeurant, ce qui nous intéresse ici, ce sont moins les ésotérismes historiques — tels que le pythagorisme, le *Vedânta* shivaïte, le Zen — que l'ésotérisme en soi, que nous appellerions volontiers *sophia perennis* et qui en lui-même est indépendant des formes particulières puisqu'il en est l'essence.

On pourrait nous objecter qu'il est contradictoire de parler en public de choses tellement précaires au point de vue de l'intelligibilité ; nous répondrons une fois de plus avec les kabbalistes qu'il vaut mieux que la sagesse soit divulguée que si elle est oubliée, abstraction faite de ce que nous ne nous adressons qu'à ceux qui veulent nous lire et nous comprendre. Nous vivons à une époque de confusion et de soif où les avantages de la communicativité priment ceux de la secrétivité ; en outre, seules les thèses ésotériques peuvent satisfaire les impérieux besoins de causalité que suscitent les positions philosophiques et scientifiques du monde moderne. A cela il faut ajouter que si les doctrines ésotériques ne sont pas acceptées comme elles mériteraient de l'être, ce n'est pas toujours par manque de bonne volonté ; ce manque peut avoir des causes inexcusables ou excusables, et

dans ce dernier cas — qui est souvent affaire d'imagination — il se trouve compensé par une attitude spirituelle sans doute limitée, mais néanmoins positive et efficace. Nous n'entendons point convertir quiconque est en paix avec Dieu, s'il l'est réellement, c'est-à-dire selon la volonté même de Dieu et avec un cœur pur ; et nous tenons à souligner également qu'en ce qui nous concerne, la notion d'ésotérisme évoque beaucoup moins la supériorité intellectuelle que la totalité de la vérité et les droits imprescriptibles de l'intelligence, toujours dans le climat d'un rapport humain, donc vécu, avec le Ciel. L'idée que les non-ésotéristes manquent par définition d'intelligence, ou que les ésotéristes *de facto* en soient nécessairement pourvus, n'effleure en tout cas pas notre esprit.

Comme nous l'avons fait remarquer plus d'une fois dans nos précédents ouvrages, il semble devenir de plus en plus difficile d'admettre — au point de vue de l'idéologie de « notre temps » — non seulement que telle religion soit la seule vraie, mais aussi qu'il y ait une vraie religion, quelle qu'elle soit ; dans la mesure où les religions comportent une part de responsabilité dans cette situation, — en fonction des limitations humaines, — on peut la trouver dans les limitations de leur cosmologie et de leur eschatologie et aussi dans leur exclusivisme. Les thèses religieuses ne sont certes pas des erreurs, mais ce sont des découpages déterminés par telle opportunité mentale et morale ; on finit par dépister le découpage mais on perd du même coup la vérité. Or seul l'ésotérisme peut expliquer le découpage et restituer la vérité perdue, en se référant à la vérité totale ; lui seul peut donner des réponses qui ne soient ni fragmentaires ni compromises d'avance par un biais confessionnel. De même que le rationalisme peut enlever la foi, de même l'ésotérisme peut la rendre.

Mais il faut nous placer maintenant à un point de vue beaucoup plus général. D'après certains, aucune « idéologie » n'a sauvé le monde ; sans nous préoccuper des intentions de ce terme, nous répondons qu'aucun système spirituel, aucune religion, n'a jamais eu ce but, car ce dont il s'agit, c'est uniquement de fournir aux hommes le moyen de se sauver, non de les sauver malgré eux, et aussi de leur fournir le moyen de créer un cadre favorable, ou le moins défavorable possible, pour la réalisation de cette fin. On ne peut sauver que ceux qui veulent être sauvés : ceux qui, premièrement se rendent compte qu'ils sont en train de se noyer, et deuxièmement veulent bien saisir la perche qu'on leur tend ; l'homme, étant libre, est condamné à la liberté. Ce ne sont pas les vérités et méthodes libératrices qui ont « fait faillite », ce sont les hommes devenus « adultes », soi-disant ; les circonstances atténuantes, — limites des exotérismes en face de certaines expériences d'une part et découvertes scientifiques d'autre part en l'absence de la capacité de les interpréter et de les intégrer, — ces circonstances, disons-nous, ne suffisent pas pour disculper les hommes de se rendre insensibles à des évidences innées et toujours palpables, et de se fermer orgueilleusement et puérilement à la Miséricorde. Au reste, l'histoire d'une religion est toujours l'histoire d'une lutte entre un don divin et un refus de l'accepter, ce qui explique en partie les exagérations compensatoires des saints.

*
**

Il y a deux façons de lire un livre : soit que le lecteur commence par le début et poursuive patiemment sa lecture jusqu'à la fin, soit qu'il choisisse librement les chapitres qui suscitent d'emblée son intérêt. On remarquera sans peine que ce nouveau livre a la même contexture que nos précédents ouvrages, c'est-à-dire qu'il se compose d'essais plus ou moins indépendants les uns des autres, et d'importance inégale comme l'indique d'ailleurs la division en plusieurs parties à contenus très divers.

Le fait que nous avons volontiers recours aux terminologies sanscrite et arabe comporte la signification suivante : l'Inde représente, avec les Upanishads, la doctrine métaphysique la plus ancienne de l'humanité, — nous pensons à la métaphysique explicitée, non au pur symbolisme, qui est sans origine et sans localisation, — tandis que l'Islam est la dernière Révélation de l'humanité et ferme ainsi le cycle des grands jaillissements légiférants et salvateurs. Les deux courants traditionnels, l'aryen primordial et le sémitique final, se sont rencontrés sur le sol de l'Inde, ce qui, loin d'être un hasard, — et il n'y a pas de hasard dans des phénomènes d'une telle envergure, — est au contraire une situation symbolique pleine de signification.

Notre livre, s'il contient les éléments nécessaires pour permettre de situer l'ésotérisme au sens le plus général du terme, — nous pourrions en dire autant de nos précédents ouvrages, — n'est cependant pas un traité systématique sur cette matière ; il n'a d'ailleurs pas besoin de l'être pour justifier son titre, étant donné que l'ésotérisme n'est pas seulement dans le choix des idées, mais qu'il est aussi dans la manière d'envisager les choses. C'est dire qu'on trouvera dans ce livre des sujets qui par eux-mêmes sont indépendants du domaine ésotérique, mais qui néanmoins s'y intègrent du fait de notre perspective, et qui contribuent ainsi à communiquer, non tant des doctrines histo-

riquement classifiables, qu'une discipline de pensée conforme à ces doctrines ou plutôt à leur essence.

⁂

Tout exposé doctrinal évoque d'emblée la question des sources de la certitude et par conséquent des critères de la vérité. Or la vérité nous est donnée, d'une part de l'extérieur et d'autre part de l'intérieur, suivant qu'elle est indirecte et formelle ou directe et essentielle : dans les conditions normales, nous apprenons *a priori* la réalité des choses divines par la Révélation, qui nous fournit les symboles et les données indispensables, et nous avons accès *a posteriori* à l'évidence de ces choses par l'Intellection, qui nous révèle leur essence au-delà des formulations reçues — mais non contre elles — à condition que rien dans notre nature ni dans notre volonté ne s'y oppose. La Révélation est une Intellection dans le macrocosme, tandis que l'Intellection est une Révélation dans le microcosme ; l'*Avatâra* est l'Intellect externe, et l'Intellect est l'*Avatâra* interne.

Il est notoire que la Révélation exige la foi ; il l'est moins que l'Intellection l'exige également à sa manière, et cela paraît même paradoxal puisque l'Intellect, par définition, comporte la certitude. Mais la certitude a des degrés au point de vue de l'assimilation ou de l'intégration, ou de la sincérité si l'on veut ; *credo ut intelligam*, mais aussi : *intelligo ergo credo*. Dans le premier cas, la foi consiste à accepter la vérité obtenue par l'extérieur, et à l'accepter d'une façon instinctive, volitive et sentimentale ; dans le deuxième cas, la foi consiste non à accepter l'évidence, ce qui serait un pléonasme, mais à la faire pénétrer dans notre être entier, ce qui engage également — comme dans la foi religieuse — la volonté et le sentiment. Au sujet de ce dernier, il importe de spécifier que cette faculté n'est blâmable que quand elle usurpe l'intelligence et s'oppose à la vérité, et non quand elle prolonge la première et sert la seconde, ce qui est sa fonction normale ; si le sentiment était illégitime, la beauté le serait aussi, et il n'y aurait pas lieu de poursuivre la beauté et l'amour jusque dans leur source divine.

Et rappelons ici cette vérité axiomatique : que l'Intellection se serve du raisonnement, ce qui est humainement inévitable, ne saurait signifier qu'elle s'identifie avec ce dernier ; néanmoins, le raisonnement correct et fondé sur des données suffisantes peut être une cause occasionnelle pour telle intellection particulière, exactement comme peut l'être un symbole quelconque dans la nature ou dans l'art. La pensée suffisamment adéquate, serait-elle tâtonnante, peut actualiser une prise de conscience

relevant d'une tout autre dimension que l'enchaînement des opérations mentales, car mesurée à l'Intellection, elle offre un symbolisme et un point de repère ; or la fonction de tout symbole est de briser l'écorce d'oubli qui couvre la science immanente à l'Intellect. La dialectique intellectuelle comme le symbole sensible est un voile transparent qui, lors du miracle du ressouvenir, se déchire et découvre une évidence qui étant universelle jaillit de notre propre être, lequel ne serait pas s'il n'était Ce qui est.

COMPRENDRE L'ESOTERISME

La prérogative de l'état humain, c'est l'objectivité, dont le contenu essentiel est l'Absolu. Il n'y a pas de connaissance sans objectivité de l'intelligence ; il n'y a pas de liberté sans objectivité de la volonté ; et il n'y a pas de noblesse sans objectivité de l'âme. Dans chacun des trois domaines, objectivité à la fois horizontale et verticale ; le sujet, qu'il soit intellectif, volitif ou affectif, vise nécessairement et le contingent et l'Absolu : le contingent parce que le sujet est lui-même contingent et dans la mesure où il l'est, et l'Absolu parce que le sujet tient de l'Absolu par sa capacité d'objectivité.

Or l'ésotérisme, par ses interprétations, ses révélations et ses opérations intériorisantes et essentialisantes, tend à réaliser l'objectivité pure ou directe ; c'est là sa raison d'être. L'objectivité rend compte et de l'immanence et de la transcendance ; elle est extinction et réintégration à la fois. Et elle n'est autre que la Vérité, dans laquelle le sujet et l'objet coïncident, et dans laquelle l'essentiel prime l'accidentel, — ou dans laquelle le principe prime sa manifestation, — soit en l'éteignant, soit en le réintégrant, suivant les divers aspects ontologiques de la relativité même ([1]).

Qui dit objectivité, dit totalité, et cela sur tous les plans : les doctrines ésotériques réalisent la totalité dans la mesure même où elles réalisent l'objectivité ; ce qui distingue la doctrine d'un Shankara de celle d'un Râmânuja, c'est la totalité, précisément. D'une part, la vérité partielle ou indirecte peut sauver, et sous ce rapport, elle peut nous suffire ; d'autre part, si Dieu a jugé bon de nous donner une compréhension qui dépasse le minimum nécessaire, nous n'y pouvons rien et nous aurions bien mauvaise grâce de nous en plaindre. L'homme a certes la liberté de se fermer à telles évidences — et il lui arrive de le faire par

---

1. Il résulte de tout ceci que par « objectivité » il faut entendre non une connaissance qui se borne à un enregistrement tout empirique de données reçues de l'extérieur, mais une adéquation parfaite du sujet connaissant à l'objet connu, comme le veut d'ailleurs l'acception courante du terme. Est « objective » une intelligence ou une connaissance qui est capable de saisir l'objet tel qu'il est et non tel que le déforme éventuellement le sujet.

ignorance ou par commodité, — mais le moins qu'on puisse dire est que rien ne l'y oblige.

Au demeurant, la différence entre les deux perspectives dont il s'agit n'est pas seulement dans la manière d'envisager tel objet, elle est aussi dans les objets qu'on envisage ; c'est-à-dire qu'on ne parle pas seulement différemment d'une même chose, on parle aussi de choses différentes, ce qui est l'évidence même.

Cependant : si d'une part le monde de la gnose et celui de la croyance sont distincts, d'autre part et sous un autre rapport ils se rencontrent et même s'interpénètrent. On nous dira peut-être que telle de nos considérations n'a rien de spécifiquement ésotérique ou de gnostique ; nous en convenons sans peine et nous sommes le premier à le reconnaître. Que les deux perspectives dont il s'agit puissent ou doivent coïncider en bien des points, et cela à différents niveaux, c'est évident parce que la vérité sous-jacente est une et aussi parce que l'homme est un.

⁂

Dans la connaissance, il faut distinguer le rapport d'analogie d'avec le rapport d'identité, car c'est là ce qui différencie fondamentalement la pensée rationnelle d'avec l'inspiration intellectuelle, au sens propre et rigoureux de cet adjectif. Le rapport d'analogie est celui de la discontinuité entre le centre et la périphérie : les choses créées, y compris les pensées, — donc tout ce qui constitue la manifestation cosmique, — sont séparées du Principe ; les réalités transcendantes saisies par la pensée sont séparées du sujet pensant. C'est dire que la connaissance rationnelle ou mentale est comme un reflet séparé de sa source lumineuse, reflet du reste exposé à toutes sortes de perturbations subjectives.

Le rapport d'identité par contre est celui de la continuité entre le centre et la périphérie, il se distingue par conséquent du rapport d'analogie comme l'étoile se distingue des cercles concentriques. La manifestation divine, autour de nous et en nous-mêmes, prolonge et projette le Principe et s'identifie à celui-ci sous le rapport, précisément, de la qualité divine immanente ; le soleil est réellement le Principe perçu à travers des voiles existentiels ; l'eau est réellement la Passivité universelle perçue à travers ces mêmes voiles. En ce qui concerne la connaissance, il ne suffit pas que ce rapport soit simplement pensé pour conférer au raisonnement un caractère de divinité, donc de vérité et d'infaillibilité ; il est vrai qu'objectivement toute pensée manifeste — sous le rapport métaphysique d'identité — le Penseur divin, si l'on peut s'exprimer ainsi, mais cette situation purement

objective et existentielle, ontologique si l'on veut, est absolument générale et reste en dehors des différences qualitatives, en sorte qu'elle n'a rien à voir avec la réalisation subjective et cognitive du rapport d'identité. Nous avons dit que dans la connaissance rationnelle ou mentale, les réalités transcendantes saisies par la pensée sont séparées du sujet pensant ; or dans la connaissance proprement intellectuelle ou cardiaque, les réalités principielles saisies par le cœur se prolongent elles-mêmes dans l'intellection ; la connaissance cardiaque est une avec ce qu'elle connaît, elle est comme un rayon ininterrompu de lumière.

Les kantiens nous demanderont de prouver l'existence de cette façon de connaître ; or il y a là une première erreur, à savoir que n'est une connaissance que ce qu'on peut prouver *de facto* ; et la seconde erreur, qui suit immédiatement la première, est qu'une réalité qu'on ne peut pas prouver, — c'est-à-dire qu'on ne peut rendre accessible à tel besoin de causalité artificiel et ignorant, — qu'une telle réalité, puisqu'elle semble manquer de preuve, n'existe pas et ne peut exister. Le rationalisme intégral manque d'objectivité intellectuelle autant que d'impartialité morale (²).

Mais revenons à notre distinction entre la connaissance indirecte, rationnelle et mentale et la connaissance directe, intellectuelle et cardiaque ; à part ces deux modes, il y en a un troisième, et c'est la connaissance de foi. Or la foi équivaut à une connaissance cardiaque objectivée ; ce que le cœur microcosmique ne nous dit pas, le cœur macrocosmique — le Logos — nous le dit en un langage symbolique et partiel, et cela pour deux motifs : pour nous informer de ce dont notre âme a un urgent besoin, et pour réveiller en nous dans la mesure du possible le souvenir des vérités innées.

S'il y a une connaissance intrinsèquement directe mais extrinsèquement objectivée quant à sa communication, il doit y avoir corrélativement une connaissance en soi indirecte mais néanmoins subjective quant à son processus, et c'est le discernement des choses objectives à partir de leurs équivalents subjectifs, étant donné que la réalité est une ; car il n'y a rien dans le macrocosme qui ne dérive du métacosme et qui ne se retrouve dans le microcosme.

2. Kant appelle « subreption transcendentale » (*Erschleichung*) la « transformation » de l'idée purement « régulative » de Dieu en une réalité objective, ce qui prouve une fois de plus qu'il ne peut concevoir de certitude en dehors d'un raisonnement fondé sur l'expérience sensorielle et opérant en deçà de la réalité qu'il prétend juger et nier. En somme, le « criticisme » consiste à qualifier de menteur quiconque ne se plie pas à sa discipline ; les agnostiques font pratiquement de même, en décrétant que nul ne peut rien connaître puisqu'eux-mêmes ne connaissent rien ou ne désirent rien connaître.

La connaissance directe et intérieure, celle du Cœur-Intellect, est celle que les Grecs appelaient la gnose ; le mot « ésotérisme » — selon son étymologie — désigne la gnose en tant qu'elle est *de facto* sous-jacente à des doctrines religieuses, donc dogmatiques.

***

Du côté exotériste on fait valoir, contre l'ésotérisme universaliste, que la Révélation dit telle chose et que par conséquent il faut l'admettre d'une façon inconditionnelle ; du côté ésotériste, on dira que la Révélation est intrinsèquement absolue et extrinsèquement relative, et que cette relativité ressort de deux facteurs combinés, à savoir l'Intellection et l'expérience. Par exemple, qu'une forme ne puisse pas être absolument unique en son genre, — pas plus que le soleil, tout en représentant intrinsèquement le centre unique, ne peut exclure l'existence d'autres étoiles fixes, — c'est un axiome de l'Intellection, mais il n'a *a priori* qu'une portée abstraite ; il devient par contre concret par l'expérience qui nous met intimement en rapport, le cas échéant, avec d'autres systèmes solaires du cosmos religieux, et qui nous oblige précisément à distinguer, dans la Révélation, un sens intrinsèque absolu et un sens extrinsèque relatif. Selon le premier sens, le Christ est unique, et il l'a dit ; selon le deuxième sens, il l'a dit en tant que Logos, et le Logos, qui est unique, comporte précisément d'autres manifestations possibles.

Il est vrai que l'expérience à elle seule et en l'absence de l'Intellection peut donner lieu à des conclusions tout opposées : on pensera alors que la pluralité des religions prouve leur fausseté ou du moins leur subjectivité puisqu'elles diffèrent. Fort paradoxalement mais fatalement, — le civilisationnisme ayant préparé le terrain, — la couche officielle de la pensée catholique s'est laissée entraîner par les conclusions de l'expérience profane en ignorant volontiers celles de l'Intellection (3) ; ce qui amène ces idéologues à admettre certains postulats extrinsèques de l'ésotérisme, — celui précisément de la validité des autres religions, — mais en ruinant leur propre religion et sans comprendre en profondeur celle des autres (4).

3. La persistance dans leurs erreurs est facilitée aux modernistes par les positions extrêmes, et largement arbitraires, de certains traditionalistes, qui compromettent la tradition en la rendant responsable d'une idéologie civilisationniste et nationaliste, et volontiers diffamatoire quand il s'agit de la gnose ou de l'Orient ; ce dont leurs adversaires ne peuvent que se féliciter, et ce qui n'a aucun rapport avec le Saint-Esprit, pour dire le moins.

***

L'ésotériste voit les choses, non telles qu'elles apparaissent selon une certaine perspective, mais telles qu'elles sont : il rend compte de ce qui est essentiel et partant invariable sous le voile des diverses formulations religieuses, tout en prenant nécessairement son point de départ dans telle formulation. C'est là du moins la position de principe et la raison d'être de l'ésotérisme ; il s'en faut de beaucoup qu'il soit toujours, en fait, conséquent avec lui-même, d'autant que des solutions intermédiaires sont humainement inévitables.

Tout ce qui, en métaphysique ou en spiritualité, est universellement vrai, devient « ésotérique » dans la mesure où cela ne s'accorde pas, ou paraît ne pas s'accorder, avec tel système formaliste, tel « exotérisme » précisément ; or toute vérité a droit de cité dans toute religion, étant donné que toute religion est faite de vérité. C'est dire que l'ésotérisme est possible et même nécessaire ; toute la question est de savoir à quel niveau et dans quel contexte il se manifeste, car la vérité relative et limitative a ses droits, comme la vérité totale ; elle les a sous le rapport précis que lui accorde la nature des choses, et qui est celui de l'opportunité psychologique ou morale et de l'équilibre traditionnel.

Le paradoxe de l'ésotérisme, c'est que d'une part « personne n'allume une lampe pour la mettre sous le boisseau », et que d'autre part « ne donnez pas aux chiens ce qui est sacré » ; entre les deux images se situe la « lumière qui brille dans les ténèbres, mais que les ténèbres n'ont pas comprise ». Il y a là des fluctuations que nul ne peut empêcher et qui sont la rançon de la contingence.

L'exotérisme est chose précaire en raison de ses limites ou de ses exclusions ; il arrive un moment dans l'histoire où toutes sortes d'expériences l'obligent à nuancer ses revendications d'exclusivité, et il est alors acculé à un choix : échapper à ces limitations soit par le haut, dans l'ésotérisme, soit par le bas,

4. Les modernistes croient être les premiers à savoir combiner la relativité extrinsèque avec l'absoluité intrinsèque, mais leur ligne de démarcation entre l'extrinsèque et l'intrinsèque est tout à fait fausse, précisément, du moment qu'ils réduisent d'emblée l'intérieur à l'extérieur ou l'absolu au relatif. Toute question de civilisationnisme mise à part, il faut préciser ici que le modernisme ne saurait dériver du Catholicisme en soi et qu'au contraire il s'en est emparé et en dispose comme une puissance occupante. La loi de la pesanteur fait le reste.

dans un libéralisme mondain et suicidaire ; comme il fallait s'y attendre, l'exotérisme civilisationniste de l'Occident a choisi le bas, tout en le combinant incidemment avec quelques notions ésotériques qui dans ces conditions restent inopérantes.

L'homme déchu, donc l'homme moyen, est comme empoisonné par l'élément passionnel, d'une façon soit grossière, soit subtile ; il en résulte une obscuration de l'Intellect et la nécessité d'une Révélation venant de l'extérieur. Enlevez l'élément passionnel de l'âme et de l'intelligence, — enlevez « la rouille du miroir » ou du « cœur », — et l'Intellect sera dégagé ; il révèlera de l'intérieur ce que la religion révèle de l'extérieur ([5]). Or ceci est important : pour pouvoir se faire entendre par des âmes imprégnées de passion, la religion doit elle-même adopter un langage pour ainsi dire passionnel, d'où le dogmatisme, qui exclut, et le moralisme, qui schématise ; si l'homme moyen ou l'homme collectif n'était pas passionnel, la Révélation parlerait le langage de l'Intellect et il n'y aurait plus d'exotérisme, ni d'ailleurs d'ésotérisme en tant que complément occulte. Il y a là trois possibilités : les hommes dominent l'élément passionnel, chacun vit spirituellement de sa Révélation intérieure ; c'est l'âge d'or, où chacun naît initié. Seconde possibilité : les hommes sont affectés de l'élément passionnel au point d'oublier tels aspects de la Vérité, d'où la nécessité — ou l'opportunité — de Révélations externes, mais d'esprit métaphysique, telles les *Upanishads* ([6]). Troisièmement : les hommes sont en majorité dominés par les passions, d'où les religions formalistes, exclusives et combatives, qui leur communiquent d'une part le moyen de canaliser l'élément passionnel en vue du salut, et d'autre part le moyen de le vaincre en vue de la Vérité totale, et de dépasser par là même le formalisme religieux qui voile cette Vérité tout en la suggérant d'une manière indirecte. La Révélation religieuse est à la fois un voile de lumière et une lumière voilée.

***

Chez ceux qui admettent l'ésotérisme ou, ce qui revient au même, la *philosophia perennis*, tout en se sentant émotivement solidaires de tel climat religieux, la tentation est grande de

---

5. Ce dégagement est strictement impossible — il faut y insister — sans le concours d'une religion, d'une orthodoxie, d'un ésotérisme traditionnel avec tout ce qu'il implique.

6. Une telle Révélation a une fonction à la fois conservative et préventive, elle exprime la Vérité en vue du risque de son oubli ; elle a par conséquent aussi pour but de protéger les « purs » de la contamination par les « impurs », de rappeler la Vérité à ceux qui risquent de s'égarer par insouciance.

confondre le sublime avec l'ésotérique et de croire que tout ce qu'ils vénèrent relève *ipso facto* de l'ésotérisme, à commencer par la théologie et la sainteté. Pour échapper à toute confusion de ce genre, il importe d'avoir une image précise, et non flottante, de ce dont il s'agit ; nous choisirons comme point de repère l'exemple du non-dualisme impersonnaliste et unitif de Shankara en le confrontant avec le monisme personnaliste et séparatif de Râmânuja. D'une part, la perspective de ce dernier est substantiellement semblable aux monothéismes sémitiques, et d'autre part, la perspective de Shankara est l'une des expressions les plus adéquates possibles de la *philosophia perennis* ou de l'ésotérisme sapientiel.

Selon Shankara, la Réalité universelle comporte des degrés, en vertu d'un élément d'illusion qui les détermine de différentes manières. *Atmâ* ou *Brahma* est seul absolument réel ; il est le Soi ineffable et suprapersonnel dont dérivent, et auquel participent, toutes les consciences relatives ; et il est voilé par *Mâyâ*, qui crée l'illusion de la séparativité et de l'existence, donc du monde, des créatures, des objets et des sujets. Nous dirons, indépendamment de Shankara, que cette *Mâyâ* — qui coïncide avec la relativité ou la contingence — est une émanation du Soi en vertu de l'infinité de celui-ci, c'est-à-dire que l'infinité exige par sa nature en quelque sorte débordante le rayonnement universel, tandis que l'absoluité au contraire exclut par définition tout dédoublement et toute diversification ; mais Shankara laisse en suspens cette question de l'origine métaphysique de *Mâyâ* et ne parle de celle-ci que d'une façon plus ou moins pratique. Pour lui, *Mâyâ* est indéfinissable quant à sa cause, mais le *jnânî* sait qu'elle existe puisqu'il est plongé en elle ; il sait également qu'elle est illusoire puisqu'il peut lui échapper ; il obtient cette libération par la discrimination intellectuelle et par une concentration profonde et méthodique sur sa propre essence, laquelle n'est autre, en dernière analyse, que l'infini Soi.

Shankara ne songe pas à nier la validité relative des exotérismes, qui par définition s'arrêtent à la considération d'un Dieu personnel. Celui-ci est l'Absolu réfléchi dans le miroir limitatif et diversifiant de *Mâyâ* ; il est *Ishwara*, le Principe créateur, destructeur, salvateur et punisseur, et prototype « relativement absolu » de toutes les perfections. Ce Dieu personnel et tout-puissant est parfaitement réel en soi, et à plus forte raison par rapport au monde et à l'homme ; mais il n'en relève pas moins de *Mâyâ* au regard de l'Absolu proprement dit. Pour Shankara, le monothéisme personnaliste est valide, et partant efficace, dans le cadre de *Mâyâ* ; mais comme l'esprit humain s'identifie en son essence — en fait difficilement accessible — avec le suprême

Soi, il lui est possible, la Grâce aidant, d'échapper à l'emprise de l'Illusion universelle et d'atteindre sa propre Réalité immuable. La *bhakti*, ou l'amour de la Divinité personnelle, est pour le *vedântî* shankarien une étape nécessaire vers la Libération — *moksha* — et même une concomitance quasi indispensable et toute naturelle de la connaissance suprême, le *jnâna* : d'une part, le culte selon la transcendance achemine l'esprit vers la conscience de l'immanence et partant de l'identité, donc vers le dépassement de la dualité et de la séparativité ; d'autre part, la conscience de la transcendance et la *bhakti* qui en résulte se trouvent intimement liées à l'âme même de l'homme. Qui dit « homme », dit *bhakta*, et qui dit « esprit », dit *jnânî* ; la nature humaine est pour ainsi dire tissée de ces deux dimensions voisines mais incommensurables. Il y a certes une *bhakti* sans *jnâna*, mais il n'y a pas de *jnâna* sans *bhakti*.

La perspective shankarienne coïncide en substance avec le platonisme au sens à la fois le plus large et le plus profond, à ceci près que les platoniciens accentuent davantage la cosmologie, et sans parler d'autres différences évidentes mais non essentielles.

Si Shankara représente le *jnâna*, *Râmânuja* est le grand porte-parole de la *bhakti* [7] ; ce n'est pas à dire qu'il personnifie et présente l'exotérisme pur et simple, car il y a dans sa perspective — comme dans l'exotérisme chrétien — des modes d'ésotérisme relatif [8], mais sa perspective globale est en tout cas analogue aux messages directs et exotériques des trois monothéismes issus d'Abraham. Pour Râmânuja, la Divinité personnelle, Dieu le créateur et le salvateur, s'identifie à l'Absolu sans aucune réserve ; selon cette façon de voir, il n'y a pas lieu d'envisager un *Atmâ* ou une Essence qui transcenderait une *Mâyâ*, ni par conséquent une *Mâyâ* qui provoquerait ou déterminerait la limitation hypostatique d'une Essence. *Vishnu* crée le monde, ou la série des mondes, par émanation, et il les résorbe après l'achèvement de leur cycle respectif ; mais ce n'est pas cet émanationnisme qui nous intéresse ici, puisqu'il n'est pas un point de référence par rapport aux religions monothéistes ; l'analogie est uniquement — ou surtout — dans le caractère personnel de la Divinité, puis dans la salvation par le

7. Shankara et Râmânuja ne furent pas contemporains ; le premier vécut au IXᵉ siècle, et le second, au XIᵉ siècle de notre ère. Râmânuja n'est pas le seul protagoniste du vichnouisme bhaktique, mais il est le plus grand et sa doctrine est en tout cas parfaitement caractéristique pour cette perspective.

8. A noter que la *bhakti* relève toujours du principe ésotérique en tant qu'elle dépasse la piété horizontale attachée aux prescriptions et aux actions, et en tant qu'elle transforme l'homme en l'intériorisant.

seul amour de Dieu, la *bhakti*, ou plus communément la confiance en Lui, la *prapatti* [9], et enfin dans la béatitude éternelle — pour les élus revêtus de corps célestes — au Paradis de *Vishnu*. Comme dans le Paradis des monothéistes sémitiques, les élus participent intimement, à divers degrés, à la nature de la Divinité, selon le principe « union sans confusion » ; c'est l'*unio mystica*, mais la créature reste la créature. Ceci est d'ailleurs vrai aussi pour le non-dualisme shankarien dans la mesure où il envisage la modalité strictement humaine, laquelle ne saurait « devenir Dieu » ; ne « devient Dieu » que ce qui l'est déjà, si bien que cette expression en somme contradictoire se révèle comme une ellipse qui couvre des réalités incommensurables.

***

Abstraction faite d'éléments secondaires qui restent en dehors de la question, les trois religions sémitiques partagent leur perspective générale avec le monisme de Râmânuja et non avec le non-dualisme de Shankara, bien que ce non-dualisme se manifeste sporadiquement au sein de ces religions, dans leur ésotérisme sapientiel précisément. Une erreur qu'il convient en tout cas d'éviter est l'idée que les grandes autorités théologiques, fussent-elles des pères de l'Eglise, soient en raison de leur importance des promoteurs de l'ésotérisme total ; les Thomas d'Aquin, les Asharî et les Maïmonide incarnent la perspective religieuse générale, certes avec des ouvertures incidentes sur la gnose, mais on ne saurait leur demander de fournir l'équivalent intégral du *Vedânta* advaïtin et shankarien, rien qu'à cause du rôle de première grandeur qu'ils jouent dans leur religion respective [10]. C'est d'ailleurs ce rôle ou cette importance qui exclut que la doctrine explicite et publique des grands théologiens dépasse le point de vue du monisme vichnouite, bien que — nous le répétons — on trouve chez eux des éléments qui en fait le dépassent ; mais ni ces docteurs ni leurs partisans ne tirent les conséquences que ces éléments impliquent.

9. C'est cette différence entre *bhakti* et *prapatti*, l'amour vertical du héros et la confiance horizontale du juste, qui constitue dans le védantisme moniste la polarité ésotérisme-exotérisme.

10. Quand un Grégoire Palamas mésinterprète, sous-estime et diffame un Socrate, un Platon, un Plotin, son attitude n'a pas d'autre signification que l'hostilité d'un Râmânuja envers un Shankara ; il n'y a absolument pas lieu de faire intervenir, au secours de cette logomachie banale, des considérations de « sainteté » ou de « mystères ». N'oublions pas que la perspective théologique se caractérise extrinsèquement par son souci de défendre des intérêts conceptuels et moraux, alors que la pure métaphysique rend compte de la nature des choses tout en étant consciente des aspects et des points de vue.

Il faut insister ici sur deux choses. Premièrement, que les témoins eux-mêmes de la Révélation, apôtres ou compagnons, ne furent pas nécessairement des *jnânîs*, et que la forme même du Message, ou son intention directe, exclut que la majorité de ces vénérables témoins aient eu cette qualité ; une minorité la possédait nécessairement. Deuxièmement, qu'un sage accompli est toujours un saint, mais qu'un saint n'est pas toujours un sage ; aussi la notion polémique d'une « sagesse des saints », dirigée contre l'ésotérisme sapientiel, n'est-elle qu'un malentendu et un abus de langage. On connaît cette pétition de principe de la théologie militante : Platon, Plotin, Proclus et d'autres, ne furent pas chrétiens, ils ne pouvaient donc être des saints ; par conséquent, leurs doctrines relèvent de la « sagesse selon la chair » [11] ; alors qu'il fallait conclure de l'élévation de leurs doctrines à leur sainteté possible, d'autant que le Christianisme, en fin de compte, ne pouvait se passer d'eux [12]. Quant à la philosophie profane et proprement rationaliste des Grecs, que personnifie notamment Protagoras et dont Aristote n'est pas tout à fait indemne, elle représente une déviation de la perspective qui normalement donne lieu à la *gnôsis* ou au *jnâna* ; or quand cette perspective se trouve coupée de la pure Intellection, donc de sa raison d'être, elle devient fatalement hostile à la religion et s'ouvre à toutes les aventures ; les sages de la Grèce n'avaient pas besoin des Pères de l'Eglise pour le savoir, et les Pères de l'Eglise n'ont pas pu empêcher que le monde chrétien tombe dans ce piège. Du reste, par le civilisationnisme qu'elle fait sien afin de ne laisser échapper aucune gloire, l'Eglise assume paradoxalement la responsabilité du monde moderne, — qualifié de

---

11. A moins de prétendre qu'elles soient chrétiennes, comme on l'a fait pour les « Dissertations » d'Epictète, ou à moins de concéder à l'intelligence dite « naturelle » un rôle honorable, comme on l'a fait pour Aristote ; dans ce cas, la « chair » devient « nature », ce qui est mieux que rien, mais ce qui est toujours au-dessous de la vérité. — S'il y a une « sagesse selon la chair », c'est certainement, et au plus haut degré, cette pensée spécifiquement moderne où l'irrationnel fait figure de supra-rationnel tout en tuant le rationnel. D'après la « Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde moderne », — une des pièces-maîtresse du « concile », — « la race humaine est passée d'un concept plutôt statique de la réalité à un concept plus dynamique et évolutionniste » ; or un concept est statique ou il n'est pas. Dire qu'un concept, ou que l'esprit en général, est devenu dynamique après avoir été statique depuis des siècles ou des millénaires, signifie concrètement que la pensée normale, celle des hommes intelligents et disciplinés de tous les temps, a été remplacée par une pseudo-pensée de rustres et primaires. Cette constatation devrait suffire comme argument ; le reste est de l'euphémisme.

12. Notons que Maître Eckhart appelait Platon « le grand prêtre », et que Jîlî eut de lui une vision « remplissant tout l'espace de lumière » ; aussi, que les disciples de Rûmî voient en Platon (Seyyidunâ Aflâtûn) une sorte de prophète. Les auteurs musulmans en général voient en lui un éminent maître de la musique, charmant comme Orphée les bêtes sauvages par son luth, dans la nature vierge où il s'était retiré après un différend avec Aristote, ce qui est plein de sens. Ajoutons que Platon, comme Socrate et comme Pythagore, fut le porte-parole providentiel de l'Orphisme.

« civilisation chrétienne », — lequel n'est pourtant rien d'autre que l'excroissance de la sagesse humaine stigmatisée par les Pères.

Comme nous parlons ici de déviation intellectuelle, nous mentionnerons à cette occasion deux obscurations notoires de la perspective ésotérique, à savoir l'idolâtrie et le panthéisme, tous deux issus de l'idée d'immanence aux dépens de la transcendance, et tous deux comportant des prototypes légitimes, qui coexistent d'ailleurs avec les déviations et qu'il faut se garder de confondre avec elles [13]. Il y a toutefois des genres d'idolâtrie qui ont une origine purement magique et empirique, comme il y a des genres de panthéisme qui n'ont d'autre origine que les conjectures des philosophes.

Quoi qu'il en soit, il y a dans l'équation exotérique entre l'intelligence et l'orgueil un enseignement pertinent : qui veut faire usage de son intelligence sans risque de se tromper doit posséder la vertu d'humilité ; il doit avoir conscience de ses limites, doit savoir que l'intelligence ne vient pas de lui-même, doit être assez prudent pour ne rien juger en l'absence des données suffisantes. Mais cette conscience, ou cette humilité, fait précisément partie de l'intelligence en tant que celle-ci implique par définition l'objectivité ; si l'humilité — non l'humilitarisme sentimental à applications absurdes — constitue une qualification *sine qua non* de la gnose ou du *jnâna*, c'est parce que la sapience se fonde sur l'intelligence et que celle-ci, étant objective dans la mesure où elle est intégrale, comporte forcément la conscience impartiale de ce qui est, y compris nos limites éventuelles. Le danger d'orgueil intervient avec le rationalisme, c'est-à-dire avec le parti pris de se fier à une intelligence simplement raisonnante et au mépris des données indispensables dont on ne sent même pas l'absence.

Ceci dit, revenons à la question de l'ésotérisme en tant que phénomène traditionnel. Il serait tout à fait faux de croire que la gnose au sein de telle religion se présente comme une doctrine étrangère et surajoutée ; bien au contraire, ce qui dans chaque religion fournit la clef pour l'ésotérisme total ou non-dualiste, ce n'est pas quelque concept secret de caractère hétérogène, c'est au contraire l'idée-force même de la religion ; et il en est nécessairement ainsi puisque la religion, se présentant avec une exigence absolue, — « hors de l'Eglise point de salut », — se porte garante par là même de la totalité du message et ne peut, par conséquent, exclure aucune possibilité essentielle de l'esprit humain. La gnose chrétienne a sans doute des appuis chez

---

13. Rûmî et Ibn Arabî l'ont fort bien compris, ce qui est d'autant plus remarquable que l'Islam est rigoureusement monothéiste et iconoclaste.

Thomas d'Aquin aussi bien que chez Grégoire Palamas, mais ces appuis se trouvent en fait neutralisés par le bhaktisme général du Christianisme, à moins de les isoler de ce contexte, précisément ; en tout cas, ils ne constituent pas le fondement de la sapience. La gnose chrétienne s'appuie *a priori*, et nécessairement, sur les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, donc sur le Phénomène christique en soi, comme la gnose musulmane de son côté s'appuie avant tout sur les mystères de la Transcendance et de l'Immanence, donc sur la Vérité koranique ou mohammédienne ; en outre, la gnose des deux religions se fonde sur le mystère de l'Amour divin, envisagé dans chaque cas conformément à l'accentuation caractéristique. Amour de la théophanie à la fois divine et humaine dans le Christianisme, et amour du Principe à la fois transcendant et immanent dans l'Islam.

***

Pour ce qui est de l'ésotérisme en soi, qui n'est autre que la gnose, nous devons rappeler deux choses, bien que nous en ayons déjà parlé en d'autres occasions. Premièrement, il faut distinguer entre un ésotérisme absolu et un ésotérisme relatif ; deuxièmement, il faut savoir que l'ésotérisme, d'une part prolonge l'exotérisme — en l'approfondissant harmonieusement — parce que la forme exprime l'essence et que sous ce rapport les deux sont solidaires, mais d'autre part s'y oppose — en le transcendant abruptement — parce que l'essence par son illimitation est forcément irréductible à la forme, ou autrement dit, parce que la forme en tant que limite s'oppose à ce qui est totalité et liberté. Ces deux aspects sont aisément discernables dans le Soufisme (14) ; il est vrai qu'ils s'y mélangent le plus souvent, sans qu'on puisse dire si c'est là, de la part des auteurs, de la pieuse inconscience ou simplement de la prudence, ou encore de la discrétion spirituelle ; ce mélange est d'ailleurs chose naturelle aussi longtemps qu'il ne donne pas lieu à des absurdités dialectiques (15). L'exemple des Soufis montre en tout cas qu'on peut

14. Le premier aspect s'affirme notoirement chez un Ghazâlî, qui obtint pour le Soufisme droit de cité dans la religion officielle, tandis que le second — dont la trace koranique est l'histoire de Moïse et de l'inconnu (= *El Khidr*) — se rencontre par exemple chez un Niffari, qui spécifiait que la révélation exotérique n'étaye pas la révélation ésotérique, c'est-à-dire la gnose, et que la religion voit les choses selon la pluralité, et non selon l'unité comme le fait la révélation intérieure. De même Ibn Arabî : « Dieu le Tout-Puissant n'est limité par aucune croyance, car Il a dit (dans le Koran) : Où que vous vous tourniez, là est la face de Dieu ».

15. Ma'rûf El-Karkhî disait que « si Dieu est favorable à son serviteur, il lui ouvre les portes des actions (spirituelles) et lui ferme les portes des disputes théologiques », ce qui est une manifestation parmi d'autres de l'indépendance des Soufis à l'égard de la théologie, et ce qui implique d'ailleurs bien plus que le sens littéral ne nous transmet.

être musulman sans être asharite ; pour les mêmes raisons et avec le même droit, on peut être chrétien sans être ni scolastique ni palamite, ou disons plutôt qu'on peut être thomiste sans accepter le sensualisme aristotélicien de l'Aquinate, comme on peut être palamite sans partager les erreurs de Palamas sur les philosophes grecs et sur leurs doctrines. En d'autres termes, on peut être chrétien tout en étant platonicien, étant donné qu'il n'y a aucune concurrence entre un volontarisme mystique et une intellectualité métaphysique, abstraction faite du concept sémique de la *creatio ex nihilo*.

Ce concept ou ce symbolisme s'accorde du reste avec l'émanationnisme des Grecs dès lors qu'on envisage celui-ci selon sa propre intention et non selon le raisonnement créationniste des Sémites, lequel est réfractaire au mystère de l'immanence — c'est-à-dire du rapport de continuité entre la Cause et l'effet — et par conséquent projette volontiers l'activité divine dans le temps humain ; la création devient alors un événement historique et un fait « gratuit », c'est-à-dire un fait retranché des nécessités ontologiques enracinées dans la Nature divine. En métaphysique intégrale, la difficulté se résoud ainsi : d'une part, le rapport évident de discontinuité entre Dieu et le monde n'exclut pas le rapport non moins évident — mais infiniment plus subtil — de continuité ; d'autre part, la Liberté divine ne saurait exclure la perfection de Nécessité, pas plus que celle-ci n'exclut celle-là suivant les rapports qu'exige la nature de Dieu (16).

Enfin, il nous faut insister sur le point suivant : que les vérités transcendantes soient inaccessibles à la logique de tel individu ou de tel groupe humain, ne saurait signifier qu'elles soient intrinsèquement et *de jure* contraires à toute logique ; car l'efficacité de la logique dépend toujours, d'une part de l'envergure intellectuelle du penseur, et d'autre part de l'ampleur de l'information ou de la connaissance des données indispensables. La métaphysique n'est pas tenue pour vraie — par ceux qui la comprennent — parce qu'elle s'énonce d'une façon logique, mais elle peut s'énoncer d'une façon logique parce qu'elle est vraie, sans que — de toute évidence — sa vérité puisse jamais être compromise par les failles éventuelles de la raison humaine.

16. Certes, nous n'aurions rien à objecter contre la « gratuité » de la création si elle signifiait que Dieu crée sans y être contraint par une force autre que lui ; mais cette « gratuité » ne saurait signifier légitimement que Dieu n'obéit pas à sa propre nature en créant le monde, c'est-à-dire qu'étant Dieu, il puisse ne pas créer. La théorie hindoue des cycles cosmiques — *yuga, mahâyuga, kalpa, para* — rend très explicitement compte du rythme créateur émergeant de la nature divine même, à savoir de cette puissance rayonnante — *Mâyâ* — qu'exige l'infinité du Principe. Et on connaît cette idée augustinienne : le bien, par définition, tend à se communiquer ; or Dieu est le Souverain Bien.

Dans leur zèle de défendre les droits de la suprarationalité divine contre la logique — *de facto* fragmentaire — des rationalistes, d'aucuns vont jusqu'à revendiquer pour l'ordre divin et même simplement spirituel un droit à l'irrationalité, donc à l'illogisme, comme s'il pouvait y avoir un droit à l'absurdité intrinsèque. Affirmer que le Christ a marché sur les eaux, n'est nullement contraire à la logique ou à la raison, — bien qu'on puisse ne pas connaître le fondement du prodige (17), — car la loi de la pesanteur est chose conditionnelle, donc relative, que nous le sachions ou non ; et même sans le savoir, nous pouvons au moins le deviner ou le tenir pour possible, vu le niveau du phénomène. Mais affirmer que le Christ aurait marché sur les eaux sans marcher sur les eaux, ou en s'élevant dans les airs, serait assurément contraire à la raison, puisqu'un phénomène ou une possibilité ne saurait être sous un seul et même rapport un autre phénomène ou une autre possibilité, ou l'absence de ce qu'ils sont ; Dieu peut exiger l'acquiescement au miracle ou au mystère, mais il ne peut vouloir exiger l'acquiescement à l'absurdité intrinsèque, donc à la fois logique et ontologique (18).

***

L'exemple le plus proche et partant le plus saillant de ce que nous appelons un « ésotérisme relatif » nous est fourni par le Christianisme : alors que dans le Judaïsme et l'Islam le message direct est exotérique, — l'ésotérisme constituant le message indirect parce qu'universel et par conséquent supraformel, — le Christianisme est relativement ésotérique dans son message direct même. Il est ésotérique, non par rapport à un théisme personnaliste et un volontarisme individualiste, — car c'est là son propre point de vue général, — mais par rapport au formalisme moraliste et ritualiste du Judaïsme ; c'est dire qu'il est ésotérique dans le cadre du légalisme juif comme l'est le Vichnouisme bhaktique dans le cadre de l'Hindouisme formaliste et horizontal. L'idée initiale du Christ — s'il est permis de s'exprimer ainsi — est en effet que la raison d'être de l'action pieuse est la piété de l'intention, et qu'en l'absence de cette

17. Nous voulons dire par là que les miracles aussi ont leur mécanisme, mais l'enchaînement causal est alors « vertical » et non « horizontal » : le rayon du déroulement causal traverse plusieurs plans existentiels au lieu de n'opérer que sur un seul.

18. D'après saint Thomas d'Aquin, les principes de la logique résident en Dieu, et c'est selon eux que nous devons penser ; en sorte qu'une contradiction entre notre intelligence et la vérité fondée en Dieu est impossible. Certes, les absurdités extrinsèques existent, mais dans leur cas il n'y a contresens que par notre ignorance ou notre lourdeur d'esprit. « La droite raison est le temple de Dieu », a dit saint Jean de la Croix.

piété l'action cesse d'être pieuse ; qu'il vaut mieux réaliser la piété intérieure que d'accomplir sans amour de Dieu ni du prochain, voire par hypocrisie, les manifestations ou supports extérieurs de cette piété ; car celle-ci, précisément, a toute sa raison suffisante dans l'amour de Dieu.

L'ésotérisme de *bhakti* dépasse les formes extérieures, à savoir les prescriptions, comme l'ésotérisme de gnose, le *jnâna*, dépasse les formes intérieures, à savoir les dogmes anthropomorphistes et les attitudes individualistes et sentimentales qui s'y réfèrent ; cependant, tout ésotérisme a besoin de supports doctrinaux, rituels et moraux, sans oublier les supports esthétiques se rapportant à la contemplativité. Qui dit homme, dit forme ; l'homme est le pont entre la forme et l'essence, ou entre la « chair » et « l'esprit ».

Quand on parle d'ésotérisme chrétien, il ne peut s'agir que de trois choses : il peut s'agir tout d'abord de gnose christique, fondée sur la personne, l'enseignement et les dons du Christ, et bénéficiant éventuellement de concepts platoniciens, ce qui en métaphysique n'a rien d'irrégulier (19) ; cette gnose s'est manifestée notamment, bien que d'une façon fort inégale, dans des écrits comme ceux de Clément d'Alexandrie, d'Origène, de Denis l'Aréopagite, — ou le Théologien ou le Mystique si l'on préfère, — Scot Erigène, Maître Eckhart, Nicolas de Cuse, Jakob Bœhme, Angélus Silésius (20). Ensuite, il peut s'agir de quelque chose de tout à fait différent, à savoir d'ésotérisme gréco-latin — ou proche-oriental — incorporé au Christianisme : nous pensons ici avant tout à l'hermétisme et aux initiations artisanales. Dans ce cas, l'ésotérisme est plus ou moins limité ou même fragmentaire, il réside plutôt dans le caractère sapientiel de la méthode — aujourd'hui perdue — que dans la doctrine et le but ; la doctrine était surtout cosmologique, et par conséquent, le but ne dépassait pas les « petits mystères » ou la perfection horizontale, ou « primordiale » si l'on se réfère aux conditions idéales de « l'âge d'or ». Quoi qu'il en soit, cet ésotérisme cosmologique ou alchimique, et « humaniste » en un sens encore légitime, — car il s'agissait de rendre au microcosme humain la perfection du

19. D'une manière générale, des influences intertraditionnelles sont toujours possibles dans certaines conditions, mais en dehors de tout syncrétisme. Incontestablement, le Bouddhisme et l'Islam ont eu une influence sur l'Hindouisme, non en lui ajoutant des éléments nouveaux, bien entendu, mais en favorisant ou en déterminant l'éclosion d'éléments préexistants.

20. En d'autres termes : on trouve des éléments d'ésotérisme sapientiel dans le gnosticisme orthodoxe, — lequel se prolonge dans la théosophie de Bœhme et de ses continuateurs, — puis dans la mystique dyonisienne des Rhénans, et dans l'Hésychasme bien entendu ; sans oublier cet élément partiel d'ésotérisme méthodique que fut le quiétisme d'un Molinos, dont on trouve des traces chez saint François de Sales.

macrocosme toujours conforme à Dieu, — cet ésotérisme cosmologique christianisé, disons-nous, fut essentiellement vocationnel étant donné que ni une science ni un art ne peuvent s'imposer à tout le monde ; l'homme choisit une science ou un art pour des raisons d'affinité et de qualification, et non *a priori* pour sauver son âme. Le salut étant garanti par la religion, l'homme peut *a posteriori*, et sur cette base même, mettre en valeur ses dons et ses occupations professionnelles, et il est même normal ou nécessaire qu'il le fasse quand une occupation liée à un ésotérisme alchimique ou artisanal s'impose à lui pour un motif quelconque.

Enfin et même avant tout, et en dehors de toute considération historique ou littéraire, on peut et doit entendre par « ésotérisme chrétien » la vérité pure et simple — métaphysique et spirituelle — en tant qu'elle s'exprime ou se manifeste au travers des formes dogmatiques, rituelles et autres du Christianisme ; ou formulé en sens inverse, cet ésotérisme est l'ensemble des symboles chrétiens en tant qu'ils expriment ou manifestent la métaphysique pure et la spiritualité une et universelle. Et ceci est indépendant de la question de savoir jusqu'à quel point un Origène ou un Clément d'Alexandrie avaient conscience de ce dont il s'agit ; question du reste superflue puisqu'il est évident que, pour des raisons plus ou moins extrinsèques, ils ne pouvaient avoir conscience de tous les aspects du problème, d'autant qu'ils furent largement solidaires de la *bhakti* qui détermine la perspective spécifique du Christianisme. En tout état de cause, il importe de ne pas confondre l'ésotérisme de principe avec l'ésotérisme de fait, ou une doctrine virtuelle, qui a tous les droits de la vérité, avec une doctrine effective, qui éventuellement ne tient pas tout ce que promet son point de vue même.

Par rapport au légalisme juif, le Christianisme est ésotérique du fait qu'il est un message d'intériorité : pour lui, la vertu intérieure prime l'observance extérieure au point d'abolir celle-ci. Mais le point de vue étant volontariste, il peut être transcendé par une nouvelle intériorité, celle de la pure Intellection qui ramène les formes particulières à leurs essences universelles et qui remplace le point de vue de la pénitence par celui de la connaissance purificatrice et libératrice. La gnose est de nature christique en ce sens que, d'une part elle relève du Logos — de l'Intellect à la fois transcendant et immanent — et que d'autre part elle est un message d'intériorité, donc d'intériorisation.

***

Il nous faut répondre ici à l'objection que l'attitude de l'ésotériste comporte une sorte de duplicité envers la religion, que l'on feint de pratiquer tout en donnant aux choses une portée différente ; c'est là un soupçon qui ne tient pas compte de la perspective même de la gnose ni de son assimilation par l'âme, en vertu desquelles l'intelligence et la sensibilité combinent spontanément des points de vue différents sans trahir ni leur réalité particulière ni leurs exigences propres [21] ; la compréhension concrète des niveaux cosmiques et spirituels exclut tout mensonge intime. Parler à Dieu tout en sachant que sa Personnalité nécessairement anthropomorphe est un effet de *Mâyâ*, n'est pas moins sincère que de parler à un homme tout en sachant que lui aussi, et à plus forte raison, n'est qu'un effet de *Mâyâ*, comme nous le sommes tous ; de même, ce n'est pas manquer de sincérité que de demander une faveur à un homme tout en sachant que l'auteur du don est forcément Dieu. La Personnalité divine, avons-nous dit, est anthropomorphe ; outre qu'en réalité c'est l'homme qui ressemble à Dieu et non inversement, Dieu se fait nécessairement homme dans ses contacts avec la nature humaine.

La loyauté religieuse n'est pas autre chose que la sincérité de nos rapports humains avec Dieu, sur la base des moyens qu'Il a mis à notre disposition ; ces moyens, étant d'ordre formel, excluent *ipso facto* d'autres formes sans que pour autant il leur manque quoi que ce soit au point de vue de notre rapport avec le Ciel ; en ce sens intrinsèque, la forme est réellement unique et irremplaçable, précisément parce que notre rapport avec Dieu l'est. Toutefois, cette unicité du support intrinsèque et la sincérité de notre culte dans le cadre de ce support, n'autorisent pas à ce que nous pourrions appeler le « nationalisme religieux » ; si nous condamnons cette attitude, — inévitable pour la moyenne des hommes, mais là n'est pas la question, — c'est parce qu'elle implique des opinions contraires à la vérité, d'autant plus contradictoires quand le fidèle se réclame d'une sagesse ésotérique et qu'il dispose de données lui permettant de constater les limites

21. On sait que pour l'Hindou contemplatif, cette sorte de souplesse métaphysicienne est comme une seconde nature et ne présente aucune difficulté ; c'est dire que l'Hindou est particulièrement sensible à ce que nous avons appelé à plus d'une reprise la « transparence métaphysique des phénomènes ». — Sans doute, *bilinguis maledictus* : le langage à double sens est maudit ; mais précisément, il se situe sur un seul et même plan et non, comme l'ésotérisme, sur deux plans différents ; si cette duodimensionalité était illégitime, il serait impossible d'interpréter le Cantique des Cantiques dans un sens autre que littéral, et une grande partie de l'exégèse patristique et mystique serait à désavouer. Le Christ a utilisé et la parabole et la métaphore.

du formalisme religieux avec lequel il s'identifie sentimentalement et abusivement (22).

Pour bien comprendre le rapport normal entre la religion commune et la sapience, ou entre la *bhakti* et le *jnânâ*, il faut savoir qu'il y a dans l'homme, en principe, une double subjectivité, celle de « l'âme » et celle de « l'esprit » ; or de deux choses l'une : ou bien l'esprit se réduit à l'acceptation de dogmes révélés en sorte que l'âme individuelle est seule sujet de la voie vers Dieu, ou bien l'esprit a conscience de sa nature et tend vers le but auquel il est proportionné, en sorte que c'est lui, et non le « moi », qui est le sujet de la voie, sans abolir pour autant les besoins et les droits de la subjectivité ordinaire, celle de l'âme sensible et individuelle précisément. L'équilibre des deux subjectivités, l'affective et l'intellective, — lesquelles coïncident d'ailleurs nécessairement en un certain point (23), — donne lieu à la sérénité dont les écrits védantins nous offrent le parfum ; le mélange erroné des subjectivités — dans les ésotérismes partiels ou mal dégagés — produit au contraire cette contradiction que nous pourrions appeler paradoxalement un « individualisme métaphysique » : à savoir une mystique tourmentée aux manifestations souvent irritantes, mais en fin de compte héroïque et ouverte à la Miséricorde ; le Soufisme nous en offre des exemples.

L'égo comme tel ne peut pas en bonne logique revendiquer l'expérience de ce qui est au-delà de l'égoïté ; l'homme est l'homme, et le Soi est le Soi. Il faut se garder de transférer l'individualisme volontariste et sentimental du zèle religieux sur le plan de la conscience transpersonnelle (24) ; on ne peut pas vouloir la gnose avec une volonté qui est contraire à la nature de la gnose. Ce n'est pas nous qui connaissons Dieu, c'est Dieu qui se connaît en nous.

---

22. En l'absence de ces données ou de ces informations, il n'y a pas lieu de formuler ce reproche de « nationalisme religieux » ; d'une part, les « sarrasins » du moyen-âge n'avaient pour les Chrétiens qu'une réalité symbolique, — on ignorait ce qu'est l'Islam, — et d'autre part, les Chrétiens de cette époque ne disposaient d'aucune mesure objective, ou d'aucun point de comparaison pour pouvoir constater la particularité et les limitations de leur propre univers. L'attitude des médiévaux est comparable à un patriotisme naturel et en soi innocent, et non à un nationalisme forcément hypocrite par l'ingéniosité de son parti pris et de ses mensonges.

23. Car l'âme, tout en étant faite d'amour, est intelligente, donc capable d'objectivité et de dépassement, et l'esprit, tout en étant fait d'intelligence, est sensible à la beauté, à la bonté, au bonheur, et se reconnaît en eux.

24. Quand tel mystique musulman affirme qu'il aimerait mieux aller en enfer qu'au ciel si c'était là la volonté de Dieu, il revêt abusivement et paradoxalement le détachement intellectuel, ou la sérénité contemplative, du langage de l'individualisme passionnel ; c'est dire qu'il mélange absurdement les deux subjectivités, celle de l'Intellect transpersonnel et celle de l'âme individuelle, car celle-ci, ontologiquement pointée sur le bonheur, ne peut et ne doit en aucun cas vouloir aller en enfer, tandis que pour l'Intellect la question ne se pose pas ; là où est l'Intellect, là est le ciel.

La question qui se pose ici est de savoir quel est le fond de l'âme : si ce fond est fait de zèle intéressé ou s'il est fait de contemplation désintéressée ; autrement dit, si l'âme trouve son bonheur et son épanouissement dans une passion dirigée vers Dieu, dans la ferveur pour la récompense céleste, — ce qui est certes honorable sans épuiser cependant toute la possibilité spirituelle de l'homme, — ou si l'âme trouve son bonheur et son épanouissement dans une profonde prise de conscience de la nature des choses, et partant dans son retour à la Substance dont elle est un accident. D'une part, les deux choses s'excluent, mais d'autre part, elles se combinent ; tout est ici une question de rapports et de proportions.

La doctrine métaphysique ou ésotérique s'adresse à une autre subjectivité que le message religieux général : celui-ci parle à la volonté et à l'homme passionnel, et celle-là, à l'intelligence et à l'homme contemplatif ; l'aspect intellectuel de l'exotérisme est la théologie, tandis que l'aspect émotionnel de l'ésotérisme est le sens de la beauté en tant qu'elle possède une vertu intériorisante ; beauté de la nature et de l'art et aussi, et même avant tout, beauté de l'âme, projection lointaine de la Beauté de Dieu.

⁂

Cette question complexe de la subjectivité mérite, ou exige, que nous lui consacrions quelques considérations supplémentaires, au risque de nous répéter sur quelque point, mais avec l'espoir de fournir des précisions sinon exhaustives, du moins suffisantes.

Il y a, dans l'homme, une subjectivité ou une conscience qui est faite pour regarder vers l'extérieur et pour percevoir le monde, que celui-ci soit terrestre ou céleste ; et il y a en outre dans l'homme une conscience qui est faite pour regarder vers l'intérieur, en direction de l'Absolu ou du Soi, que cette vision soit relativement séparative ou unitive. C'est dire qu'il y a dans l'homme une conscience qui est descendante et qui obéit à l'intention créatrice de Dieu, et une autre qui est ascendante et qui obéit à l'intention divine salvatrice ou libératrice ; les deux sont incommensurables, bien qu'il y ait entre elles une région où elles s'entrecroisent et donnent lieu à une subjectivité une, et à un équilibre existentiel entre les deux consciences divergentes ; c'est pour cela que l'homme spirituellement réalisé peut voir Dieu dans les choses, et aussi les prototypes principiels des choses en Dieu. La conscience psychique et mentale perçoit les apparences ; la conscience intellectuelle ou cardiaque perçoit l'Essence ; mais

la conscience intermédiaire vit des deux dimensions à la fois. Voyant les phénomènes, elle voit Dieu en eux, et elle les voit en Dieu ; elle perçoit que chaque chose est la manifestation d'une possibilité divine, en mode analogique ou en mode privatif, et en même temps, mais sous un autre rapport, elle voit les choses comme plongées dans un même climat divin ; dans le premier cas, les objets laissent transparaître la Réalité divine ou ses modes, tandis que dans le second cas, la subjectivité participe extinctivement et unitivement à la Conscience divine.

En tout état de cause, la subjectivité humaine est un prodige tellement inouï qu'elle suffit pour prouver et Dieu et l'immortalité de l'âme : Dieu, parce que cette subjectivité extraordinairement ample et profonde ne s'explique que par un Absolu qui la préfigure substantiellement et qui la projette dans l'accidence ; et l'immortalité, parce que la qualité incomparable de cette subjectivité ne trouve aucune raison suffisante, ou aucun motif proportionné à son excellence, dans le cadre étroit et éphémère d'une vie terrestre. Si c'est pour vivre comme des fourmis, les hommes n'ont nul besoin de leurs possibilités intellectuelles et morales, ce qui revient à dire qu'ils n'ont pas besoin d'être des hommes ; l'existence même de l'homme serait alors un luxe aussi inexplicable qu'inutile. Ne pas le comprendre est le plus monstrueux et aussi le plus mystérieux des aveuglements.

Est sauvé l'homme qui comprend la raison d'être de la subjectivité humaine : être, dans la relativité, un miroir de l'Absolu, en même temps qu'un prolongement de la Subjectivité divine. Manifester l'Absolu dans la contingence, l'Infini dans la finitude, la Perfection dans l'imperfection.

La salvation exotérique est la fixation du sujet humain individuel, ou de l'âme, dans l'aura incorruptible de l'Objet divin, si l'on peut s'exprimer ainsi ; la salvation ésotérique, elle, est la réintégration du sujet humain intellectuel, ou de l'esprit, dans la Subjectivité divine ; ce second mode de salvation — la délivrance (*moksha*) des Védantins — implique le premier mode, car l'homme comme tel ne peut jamais devenir Dieu. Certes, la substance immuable de l'homme, laquelle coïncide avec le suprême Soi, se libère de cet accident qu'est l'égo ; mais elle ne le détruit pas, pas plus que la réalité de Dieu n'empêche l'existence du monde.

⁂

L'individu humain a un grand souci qui prime tout le reste : sauver son âme ; pour ce faire, il doit adhérer à une religion, et pour pouvoir y adhérer, il doit y croire ; mais comme on ne peut croire que ce qui, avec la meilleure volonté du monde, est cré-

dible, l'homme connaissant suffisamment deux ou plusieurs religions, et ayant en plus de l'imagination, peut se sentir empêché d'adhérer à l'une d'elles du fait qu'elle se présente dogmatiquement comme seule légitime et seule salvatrice ; qu'elle se présente donc avec une exigence absolue, éventuellement sans offrir dans sa formulation caractéristique tels éléments convaincants et apaisants que l'on a pu trouver dans d'autres religions, et sans pouvoir nous persuader de la non-valeur de ces éléments et de ces religions. Que les Psaumes ou l'Evangile soient sublimes, on doit l'admettre sans la moindre hésitation ; mais croire qu'ils contiennent dans leur littéralité même, ou dans leur climat psychologique, tout ce qu'offrent les Upanishads ou la Bhagavadgita, c'est une tout autre question. Or l'ésotérisme sapientiel, total et universel — non partiel et formaliste — est seul à pouvoir satisfaire tout besoin légitime de causalité, son domaine étant celui des intentions profondes et non des expressions chargées de parti pris ; lui seul peut répondre à toutes les questions qui se posent du fait des divergences et limitations religieuses, ce qui revient à dire que dans les conditions objectives et subjectives que nous avons ici en vue, il constitue la seule clef permettant d'aborder une religion, toute question de réalisation ésotérique mise à part. Du même coup, l'ésotérisme intégral indiquera ce qui, dans telle religion, est réellement fondamental au point de vue métaphysique et mystique, — opératif ou alchimique si l'on veut, — et par conséquent, ce qui permet de rejoindre la *religio perennis*.

Etant donné que les religions doivent tenir compte de contingences psychologiques et sociales et qu'elles se limitent à certains égards, non par ce qu'elles incluent mais par ce qu'elles excluent, et que néanmoins elles se présentent nécessairement avec une exigence absolue d'adhésion, elles n'ont pour ainsi dire pas le droit de se fermer à tout argument dépassant leur perspective dogmatiste ; et en effet, la Providence qui opère en elles du fait de leur origine divine, tient compte de la situation qui résulte des conditions très particulières de notre époque (25), comme elle tenait compte de tout temps, sous une forme ou sous une autre, de certaines situations exceptionnelles.

Les religions rendent compte, sous divers angles de vision, du Principe divin et de la vie éternelle ; mais elles ne sauraient

25. Le fait qu'à notre époque tout est lu et tout est connu, a pour conséquence, dans les milieux religieux, non qu'on accepte telles quelles les spiritualités étrangères, mais qu'on adopte à leur égard une attitude nuancée et souvent tolérante ; sauf dans certains milieux qui confondent l'orthodoxie traditionnelle avec un droit à la calomnie et qui nuisent ainsi à la cause qu'ils s'attachent à défendre. Refuser l'Islam est une chose, prétendre qu'il ferme le Paradis aux femmes, ou que les Musulmans n'ont aucune vertu, en est une autre.

rendre compte, comme le fait l'ésotérisme, du phénomène re gieux comme tel et de la nature des angles de vision. Il sera absurde de le leur demander, et cela pour deux raisons : d'abor pour la raison évidente que par définition toute religion doit s présenter comme la seule possible, son point de vue étant fon tion de la Vérité et devant par conséquent exclure tout dang de relativisme, et ensuite parce que dans leur contenu intri sèque et essentiel, qui précisément transcende la relativité de l formulation ou du symbolisme, les religions tiennent pleinemen la promesse qu'implique le caractère total de leur exigence, — pleinement, c'est-à-dire en tenant compte de ce que peut exige la possibilité la plus profonde de l'homme.

La négation koranique de la Croix signifie le rejet de l rédemption historique en tant que condition *sine qua non* du salut, étant donné que pour les Chrétiens, la Croix n'a de sen que par cette rédemption historique, unique et exclusive. Dans le cadre du Christianisme, l'idée que la rédemption est *a prior* l'œuvre intemporelle du Logos principiel, non humain et non historique ; qu'elle peut et doit se manifester de diverses façons à diverses époques et en divers lieux ; que le Christ historique manifeste ce Logos en un certain monde providentiel, sans qu'il soit nécessaire ou possible de délimiter ce monde d'une manière exacte ; cette idée, disons-nous, est ésotérique par rapport au dogmatisme chrétien, et il serait absurde de la demander à la théologie.

De toute évidence, la science ésotérique de la relativité des formes religieuses est d'un ordre plus contingent que la doctrine fondamentale de chacune de ces formes, sans parler de leur essence qui, nous venons de le dire, coïncide avec le principe même de l'ésotérisme.

*
* *

Nous pourrions dire, en simplifiant les choses, que l'exotérisme met la forme — le crédo — au-dessus de l'essence — la Vérité universelle — et n'accepte celle-ci qu'en fonction de celle-là ; la forme, par son origine divine, est ici le critère de l'essence. Bien au contraire, l'ésotérisme met l'essence au-dessus de la forme et n'accepte celle-ci qu'en fonction de celle-là ; pour lui, et selon la hiérarchie réelle des valeurs, l'essence est le critère de la forme ; la Vérité une et universelle contrôle les diverses formes religieuses de la Vérité. Si le rapport est inverse dans l'exotérisme, ce n'est pas, de toute évidence, par suite d'une subversion, mais parce que la forme en tant que cristallisation de l'essence se porte garante de la Vérité ; celle-ci est jugée inacces-

sible en dehors de la forme, — ou plus précisément : d'une forme à exigence absolue, — et avec raison, en ce qui concerne la moyenne des hommes, sans quoi le phénomène de la Révélation dogmatique ne s'expliquerait pas.

Ce qui caractérise l'ésotérisme dans la mesure même où il est absolu, c'est que, au contact avec un système dogmatique, d'une part il universalise le symbole ou le concept religieux, et d'autre part il l'intériorise ; le particulier ou le limité est reconnu comme la manifestation du principiel et du transcendant, et celui-ci à son tour se révèle comme immanent. Le Christianisme universalise la notion d' « Israël » tout en intériorisant la Loi divine ; il remplace la circoncision de la chair par celle du cœur, le « Peuple élu » par une Eglise englobant des hommes de toutes provenances, les prescriptions extérieures par les vertus, le tout visant, non l'obéissance à la Loi, mais l'amour de Dieu et en fin de compte l'union mystique. Ces principes ou ces transpositions ne pouvaient guère être ignorés des Esséniens, et éventuellement d'autres initiés juifs, mais l'originalité du Christianisme, c'est qu'il en fit une religion et qu'il leur sacrifia le formalisme mosaïque.

Suivant un principe que nous avons déjà indiqué, l'ésotérisme absolu, dans le Christianisme, ne peut relever que du message christique lui-même ; il sera un message indirect, non direct, mais il sera d'origine christique et non autre, malgré certaines convergences doctrinales dont nous avons signalé la possibilité ou l'opportunité. Or l'idée-force du Christianisme est que « Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu » ; c'est-à-dire, en langage védantin, — puisque notre point de référence est Shankara, — « *Atmâ* est devenu *Mâyâ* afin que *Mâyâ* devienne *Âtmâ* » [26]. L'union au Christ implique l'identité avec lui [27] ; et nous ajouterons que l'union à la Vierge implique l'identification avec l'aspect de douceur et d'infinitude du Logos, car la *shakti* de l'Absolu est l'Infini ; toutes les qualités et prérogatives de Marie se laissent ramener aux parfums de la divine Infinitude. Marie est une dimension de Jésus, celle qu'il a exprimée en disant : « Mon joug est doux et mon fardeau léger » ; or il y a avantage à s'adresser à cette dimension en particulier afin d'attein-

26. En langage bouddhique : *Nirvâna* est devenu *Samsâra* afin que *Samsâra* devienne *Nirvâna*. Le *Nirvâna* devenu *Samsâra* est le Bouddha ; pour les Zénistes, l'union au Bouddha se fait dans le Vide immanent ; pour les Amidistes, elle se fait dans le Nom miséricordieux du Bouddha.

27. Le rite de la communion en est le signe le plus évident. A ce rite vécu passivement — bien que saintement — doit s'ajouter un complément actif de nature analogue, à savoir l'invocation quasi sacramentelle ou eucharistique du Nom de Jésus, laquelle remonte aux origines mêmes du Christianisme.

dre la totalité. En elle-même, la Vierge personnifie également la Sagesse informelle, du fait qu'elle est la Femme « vêtue du soleil » et mère de la Révélation : elle est la Sagesse sous son aspect de rayonnement, donc de Beauté et de Miséricorde ([28]).

Alors que dans le *Vedânta* shankarien et non-dualiste, c'est l'Intellect foncier — la Conscience divine immanente — qui opère la réintégration dans le Soi, dans le Christianisme cet Intellect salvateur s'objective et se personnifie dans le Christ, et secondairement dans la Vierge ([29]) ; dans l'Hindouisme, ce même rôle incombe, suivant différents points de vue et parfois en se combinant, soit au grand *avatârâ* ou à sa *shakti*, soit au *guru*. La fonction du Christ historique est de réveiller et d'actualiser le Christ intérieur ; or, à l'instar du Logos que Jésus manifeste humainement et historiquement, le Christ intérieur ou le Cœur-Intellect est universel et partant transpersonnel ([30]). Il est « vrai homme et vrai Dieu » et par conséquent, analogiquement parlant, *Mâyâ* et *Atmâ*, *Samsâra* et *Nirvâna* : jeu de voilement et de dévoilement et Réalité immuable ; drame cosmique et Paix divine.

*
**

C'est une erreur foncière que de confondre le *jnânî* avec le rationaliste, bien que le rationalisme soit en fait une déviation de la perspective intellective ; car le *jnânî*, ou disons l'intellectif de nature, ne désire ni ne prétend *a priori* connaître le fond des choses ; il constate qu'il voit ce qu'il voit, c'est-à-dire qu'il connaît ce que son discernement « naturellement surnaturel » lui révèle, qu'il le veuille ou non ; et il se trouve ainsi dans la situation d'un homme qui serait seul à voir notre système solaire à partir d'un point dans l'espace et qui de ce fait connaîtrait les causes des saisons, des jours et des nuits, du mouvement apparent des astres, à commencer par le soleil. La religion générale, dogmatique, formaliste, est solidaire — analogiquement parlant — de ce qui

28. Jésus n'ayant pas eu de père humain, son corps et son sang lui venaient de Marie, ce qui demeure vrai pour les espèces eucharistiques et révèle un nouvel aspect de la qualité de « Corédemptrice ».

29. D'après le bienheureux P. Kolbe, « Conception Immaculée est un des Noms du Saint-Esprit », et « on peut affirmer qu'en épousant Marie, l'Esprit s'est quasi incarné en elle » ; elle est « unie à l'Esprit-Saint au point de pouvoir se présenter en son Nom » ; enfin, « l'Immaculée personnifie la Miséricorde de Dieu ».

30. Saint Justin le Martyr fait remarquer, dans sa *Première Apologie*, que le Christ est le « premier-né de Dieu » et « le Logos auquel participe toute race humaine », et il conclut : « Ceux qui vécurent en accord avec le Logos (= l'Intellect), qui est dans tous les hommes, sont chrétiens — même s'ils sont appelés impies — tels Socrate et Héraclite et d'autres parmi les Grecs... Ceux qui vécurent par le Logos, et ceux qui maintenant vivent ainsi, sont chrétiens, sans crainte et sans trouble ».

apparaît à telle subjectivité humaine ; l'ésotérisme, au contraire, tout en acceptant ce système d'apparence à titre de symbolisme et sur le plan d'une *bhakti* concomitante, a conscience de la relativité de ce que nous pourrions appeler paradoxalement les « phénomènes métaphysiques ». Le rationaliste, qui se réclame d'une intellection dont il conçoit sans doute le principe, mais qui lui fait défaut, et qui confond la raison avec l'Intellect, réalise une déviation comparable au faux inspirationnisme des sectes hérétiques ; mais comme « la corruption du meilleur est la pire », le rationalisme est beaucoup plus néfaste que le faux mysticisme, qui au moins n'est pas tenté de nier Dieu et la vie future. Il convient de rappeler ici ce que nous avons dit en d'autres occasions, à savoir qu'il y a deux sources de certitude, extérieure l'une et intérieure l'autre, à savoir la Révélation et l'Intellection, le sentimentalisme usurpant volontiers la première, et le rationalisme, la seconde ; or en fait, l'Intellection doit se combiner avec la Révélation comme la Révélation doit s'illuminer par l'Intellection ([31]).

Au demeurant, il est faux de dire, comme le veulent les fidéistes opportunément sensualistes, que la raison ne reçoit ses contenus que de deux sources, à savoir de l'extérieur et d'en haut ; l'asymétrie du schéma indique déjà son insuffisance. En réalité, la raison peut recevoir ses contenus de l'extérieur et de l'intérieur, d'en bas et d'en haut : de l'extérieur, elle les obtient soit par les sens, soit par la Révélation ; de l'intérieur, elle les obtient soit par l'âme, soit par l'Intellection. C'est dire que le haut et le bas, ou le surnaturel et le naturel, interviennent et à l'intérieur et à l'extérieur ; ces divers facteurs pouvant d'ailleurs se combiner en vertu de la transparence métaphysique des choses et conformément au principe platonicien du « ressouvenir ».

*
**

Le *jnânâ* part de l'idée que l'homme est libre de son destin ; pour ceux qui désirent se sauver, il y a les mystères et les initiations ; la foule des profanes suit son chemin. La *bhakti* devenue religion, au contraire, a ceci de particulier qu'elle entend forcer les hommes à se sauver, ce qui a l'avantage de transformer certaines natures et le désavantage de créer l'étroitesse d'esprit et le fanatisme, au sens propre et non abusif de ces termes.

Il faut expliquer ici deux paradoxes, celui des initiations artisanales et celui de l'empereur. Les initiations artisanales relèvent du *jnânâ*, mais réduit à une cosmologie et une alchimie, ainsi

31. C'est à celle-ci, et à plus forte raison au Logos immanent, que se rapporte le *daimonion* de Socrate, et de même la maxime delphique : « Connais-toi toi-même »

que nous l'avons fait remarquer plus haut : il s'agit de ramener l'homme à la norme primordiale, non par un héroïsme sentimental mais en se fondant simplement sur la nature des choses et à l'aide d'un symbolisme artisanal [32] ; or il est plausible que, dans le cas de la maçonnerie, cette perspective ait pu céder le terrain à un universalisme humaniste qui n'est que la caricature du point de vue intellectif ; la cause lointaine étant la Renaissance, et la cause proche le « siècle des lumières ». Quant au cas de l'empereur, il a ceci de paradoxal que la fonction de ce monarque, d'une part concerne le monde et non la religion, et d'autre part continue le rôle du *pontifex maximus* de la religion romaine, laquelle fut de type *jnânâ* de par son origine aryenne et malgré la dégénérescence de sa forme générale et majoritaire ; c'est cette qualité de pontife pour ainsi dire « gnostique », ou cette investiture céleste directe, — dont Dante et d'autres Gibelins semblent avoir eu pleinement conscience, — qui explique de quel droit, et sans rencontrer d'opposition, Constantin pouvait convoquer le concile de Nicée ; cette même qualité, tout estompée qu'elle pouvait être en fait, explique la tolérance et le réalisme des empereurs à l'égard des minorités non chrétiennes, qu'ils devaient parfois protéger contre les prêtres, et dont un des exemples les plus patents fut l'entente entre Chrétiens et Musulmans en Sicile sous l'empereur Frédéric II.

⁂

La différence entre les points de vue exotérique et ésotérique apparaît clairement quand on compare les attitudes morales respectives : du côté de l'exotérisme, les vertus donnent facilement lieu à des parti-pris qui, par excès de zèle, s'opposent à la réalité et par conséquent à l'intelligence ; du côté de l'ésotérisme de principe, — celui qui est pleinement fidèle à sa nature, — « il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité », comme le stipule une maxime hindoue, et tout bien doit résulter de la nature des choses et non de nos sentiments en tant qu'ils en perdent la trace. Au point de vue ésotérique ou sapientiel, l'humilité par exemple c'est, non le désir d'être bas ni l'autosuggestion d'une bassesse qu'en réalité on n'a pas, mais la conscience d'une bassesse d'abord ontologique et ensuite personnelle, — car tout individu a des limites sinon des défauts, — et cette conscience objective et désintéressée dissout l'ambition et la vanité à leurs racines. C'est dire que l'ésotérisme ou la sapience opère, non au

32. Il est sans doute permis de dire, *grosso modo*, que l'initiation artisanale représente une voie « rationnelle » et « opérative », mais à un niveau modeste et d'une façon éventuellement fragmentaire, tandis que l'exotérisme religieux équivaut à une voie « émotionnelle » et « pénitentielle », mais à un niveau humainement élevé.

moyen d'une tendance sentimentale fautrice de complications inextricables, mais au moyen du discernement, donc en dehors de tout individualisme déformant et d'ailleurs inavoué ; la contradiction — pourtant inévitable à son niveau — de l'exotérisme, c'est l'aspiration individualiste au dépassement de l'enflure individuelle ; c'est vouloir réaliser l'objectivité moyennant la subjectivité. Aussi l'homme sentimentalement humble, donc humble par zèle, doit-il fuir les situations flatteuses qui pour lui sont des tentations d'orgueil, tandis que l'homme profondément conscient de la nature des choses n'a rien à fuir, car les erreurs ne peuvent le séduire.

Quoi qu'il en soit, ce distinguo entre deux perspectives concrètes — car il ne s'agit pas de philosophie — resterait sans doute trop schématique si nous n'ajoutions pas que l'homme reste toujours humain, c'est-à-dire que l'attitude la plus objective s'accompagne légitimement d'un élément subjectif dans la mesure où cet élément ne compromet pas l'objectivité ; et que, inversement, l'attitude la plus subjective se nourrit forcément d'un élément objectif, puisque l'humilité en soi est fonction d'une vérité. Il faut tenir compte également des combinaisons entre les deux perspectives en présence, car il arrive qu'un subjectivisme se trouve aéré par un élément d'objectivité, et qu'au contraire un objectivisme se trouve alourdi par un élément de subjectivité ; le *yin-yang* chinois, à part ses autres significations, est un signe de l'homme, ou disons de la complexité de l'âme.

Ce que nous venons de dire de l'humilité s'applique également à la charité et aux autres vertus, lesquelles se trouvent d'ailleurs toutes comprises, d'une certaine manière, dans l'humilité. Le fait que l'excès d'un bien est un mal concerne, non les vertus en soi mais notre effort vers elles, car cet effort peut être mal inspiré ; il ne peut y avoir un excès de vertu intrinsèque, comme il ne saurait y avoir un excès d'objectivité, donc de vérité.



Un des modes de la dimension ésotérique est ce qu'on est convenu d'appeler le quiétisme, dont nous voulons rendre compte en quelques mots. On fait volontiers une association d'idées entre le quiétisme et la sexualité spiritualisée en ce sens qu'on croit pouvoir réduire ces deux positions à des tentations de « facilité » ; comme si le facile était synonyme de faux et le difficile synonyme de vrai, et comme si le quiétisme véritable et la sexualité spiritualisée ne comportaient pas des aspects sinon de pénitence du moins d'exigence et de gravité. En réalité, le quiétisme se fonde sur les idées de substance existentielle et d'immanence divine et sur l'expérience de la Présence de Dieu : il consiste à « se reposer

dans son propre être » ou, pour nous exprimer autrement, se reposer dans la divine Paix ; or cette attitude exige essenti lement, d'abord une compréhension suffisante du mystère ensuite une attitude active et opérative, à savoir l'oraison perp tuelle ou la « prière du cœur », laquelle implique une ascèse pro fonde si elle ne se borne pas à une improvisation toute profan et passagère, et plus nuisible qu'utile. Quoi qu'il en soit, le fai qu'un certain quiétisme sentimental a ignoré les aspects rigou reux et actifs de la sainte quiétude, n'autorise pas à anathémise le quiétisme en soi, pas plus que le gnosticisme sectaire et intrin sèquement hérétique n'autorise à condamner la véritable gnose ou pas plus que la débauche n'autorise à calomnier le tantrisme.

A part le reproche de « facilité », il y a celui d' « immora lité » : la spiritualité qui met en valeur l'élément sexuel apparaît comme compromise d'avance par son apparente recherche du « plaisir », comme si le plaisir enlevait à un symbole sa valeur, et comme si l'expérience sensible ne se trouvait pas surcompen-sée par l'expérience contemplative concomitante et intériorisante ; et enfin, comme si le désagrément était un critère de valeur spirituelle. On reproche de même au quiétisme d'être immoral du fait qu'il admet un état où l'homme est au-delà du péché, idée qui se réfère à une sainteté — évidemment incomprise — où les actes de l'homme sont de l'or parce que sa substance est de l'or, et que tout ce qu'il touche devient de l'or ; ce qui exclut de toute évidence les actes intrinsèquement mauvais, que ce soit à l'égard de Dieu ou à l'égard du prochain. En fait le quiétisme a souvent été ascétique, mais par sa nature il admet sans réticences l'intégration spirituelle de la sexualité, d'autant qu'il se trouve pour ainsi dire existentiellement en rapport avec la beauté, donc avec l'amour, ou plus précisément avec l'aspect contemplatif et apaisant de l'amour. Mais cet amour est aussi une mort (*amor = mors*) sans quoi il ne serait pas spirituel ; « je suis noire, mais belle » ([33]).

*
**

L'homme de gnose a toujours conscience — c'est du moins sa prédisposition et son intention — de l'enracinement ontolo-

33. « Celui qui n'aime pas le vin, la femme et le chant, restera un fou toute sa vie » (*Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Lebelang*) : cette vieille sentence allemande pourrait fort bien avoir une origine ésotérique qui la rapprocherait aux expressions analogues chez un Omar Khayyam et d'autres. Le « vin » est en effet l' « Amour », selon les traditions les plus diverses : soit la doctrine ésotérique en tant qu'elle est libératrice et essentialisante tout en étant ambiguë et dangereuse, soit l'ivresse contemplative passagère (*hâl*) ou permanente (*maqâm*) ; la « femme » est la Beauté, ou la vision attractive et libératrice de Dieu dans les formes qui le manifestent, ou qui manifestent sa rayonnante Bonté ; l' « éternel féminin » représente aussi cette Bonté même, en tant

gique des choses : pour lui l'accidence, ce n'est pas seulement ceci ou cela, c'est avant tout la manifestation diversifiée et inépuisable de la Substance ; intuition qui, dans la mesure où elle est concrète et vécue, exige et favorise non seulement le discernement et la contemplativité, mais aussi la noblesse de caractère, car la connaissance du Tout engage l'homme total. Cette noblesse est d'ailleurs largement comprise dans la contemplativité elle-même, étant donné que l'homme n'est porté à contempler que ce qu'il est déjà lui-même d'une certaine façon et à un certain degré.

L'accidence, c'est le sujet et l'objet contingents ; elle est la contingence, car la Substance seule est l'Etre nécessaire. L'accidence est le monde qui nous entoure et la vie qui nous entraîne ; elle est l'aspect — ou la phase — de l'objet et le point de vue — ou le présent — du sujet ; elle est notre hérédité, notre caractère, nos tendances, nos capacités, notre destin ; le fait d'être né sous telle forme, à tel endroit, à tel moment, et de subir telles sensations, telles influences et telles expériences. Tout cela est l'accidence, et tout cela n'est rien, car l'accidence n'est pas l'Etre nécessaire ; les accidents sont limités d'une part et passagers d'autre part. Et le contenu de tout cela, c'est en dernière analyse la Félicité ; c'est elle qui nous attire par mille réverbérations et sous mille déguisements ; c'est elle que nous voulons dans toutes nos velléités, sans le savoir. Dans l'accidence comprimante et dispersante, nous ne sommes pas véritablement nous-mêmes ; nous ne le sommes que dans le prolongement sacramentel et libérateur de la Substance, le véritable être de toute créature étant en dernière analyse le Soi ([34]).

qu'elle pardonne, accueille et unifie, en nous libérant des durcissements formels et autres ; le « chant » enfin est l'oraison quintessentielle du cœur, la « louange » qui fait « fondre » le cœur et le réintègre dans l'Essence. — Il est fort peu vraisemblable, — soit dit en passant, — non que Luther ait prononcé cette sentence, comme on l'affirme, mais qu'il en soit l'auteur, car elle existe aussi sous une forme italienne sans qu'on puisse en indiquer l'origine, à ce qu'il paraît (*Chi non ama il vino, la donna et il canto, un pazzo egli sarà e mai un santo*) ; sous cette forme, l'intention ésotérique se trouve même renforcée par l'allusion à la « sainteté » : ne sera jamais un saint — selon l'ésotérisme — celui qui n'a pas connu ces trois choses (*vino, donna* et *canto*). De même Omar Ibn El-Fârid dans sa *Khamriyah* : « Il n'a pas vécu ici-bas celui qui a vécu sans ivresse, et celui-là n'a pas d'intelligence qui n'est pas mort de son ivresse » ; l'homme « sans intelligence » étant précisément le « fou » (*Narr* ou *pazzo*), c'est-à-dire le profane ou le mondain.

34. Exotériquement, on dira que nous sommes infidèles à nous-mêmes dans le péché, ce qui est vrai mais insuffisant ; nous sommes infidèles aussi dans ces antres de rêve qui nous séduisent et nous emprisonnent, et qui pour la plupart des hommes constituent la « vie réelle » ; ce sont ces antres qui alimentent le marché aux poisons qu'est la « culture » mondaine. Le rêve terrestre est un péché indirect : sans doute, il n'exclut pas la pratique religieuse, mais il compromet l'amour de Dieu ; sauf quand il est de nature à pouvoir s'y insérer à titre transitoire, grâce à une ouverture vers le haut qui communique un parfum déjà céleste et invite au dépassement.

Si nous comparons la divine Substance à l'eau, nous pourro dire que les accidents sont comme les vagues, les gouttes, neige, la glace ; phénomènes du monde ou phénomènes de l'âm La Substance est pure Puissance, pur Esprit, pure Félicité ; l'ac dence transcrit ces dimensions en mode limitatif, voire en mo privatif ; d'une part, elle « n'est pas », et d'autre part, elle « n'e autre » que la Substance. Esotériquement parlant, il n'y a qu deux rapports à envisager, celui de la transcendance et celui d l'immanence : selon le premier, la réalité de la Substance annihil celle de l'accident ; selon le second, les qualités de l'accident — à commencer par leur réalité — ne peuvent être que celles de l Substance. Exotériquement parlant, le premier point de vue es absurde puisque les choses existent ; et le second est impie, c'es du panthéisme, puisque les choses ne sauraient être Dieu ; qu d'une part les choses existent et que d'autre part elles ne son pas Dieu, l'ésotérisme en rend pleinement compte, mais il ajout à ces deux constatations initiales une dimension de profondeu qui contredit leur exclusivisme superficiel et en quelque sort planimétrique. Alors que l'exotérisme s'enferme dans le monde de l'accidence et en tire volontiers gloire quand il veut marque son sens du réel vis-à-vis de ce qui lui apparaît comme de nuages, l'ésotérisme a conscience de la transparence des choses et de la Substance sous-jacente, dont les manifestations sont la Révélation, l'Homme-Logos, le Symbole doctrinal et sacramentel, et aussi, dans le microcosme humain, l'Intellection, le Cœur-Intellect, le Symbole vécu. Or « manifester », c'est « être » ; le Nom et le Nommé sont mystérieusement identiques. Le saint, et à plus forte raison l'Homme-Logos, est d'une part : Manifestation de la Substance dans l'accidence, et d'autre part : Réintégration de l'accident dans la Substance (35).

35. C'est ce que représentent respectivement, en Islam, la « Nuit du Destin » *(Laylat el-Qadr)* et la « Nuit de l'Ascension » *(Laylat el-Mi'râj)*.

LE MYSTERE DU VOILE

Le voile évoque par lui-même l'idée de mystère, du fait qu'il dérobe au regard quelque chose de trop sacré ou de trop intime ; mais il possède également un mystère en sa propre nature, dès qu'il devient symbole du voilement universel : c'est-à-dire que le voile cosmique et métacosmique est un mystère parce qu'il relève des profondeurs de la Nature divine. Selon les védantins, on ne peut expliquer *Mâyâ*, bien qu'on ne puisse s'empêcher de constater sa présence ; *Mâyâ*, comme *Atmâ*, est sans origine et sans fin.

La notion hindoue de l' « Illusion », *Mâyâ*, coïncide en effet avec le symbolisme islamique du « Voile », *Hijâb* : l'Illusion universelle est une puissance qui d'une part cache et d'autre part révèle ; elle est le Voile devant la Face d'*Allâh* (1), ou encore, suivant une extension du symbolisme, elle est la série des soixante-dix mille voiles de lumière et d'obscurité qui soit par clémence soit par rigueur tamisent le Rayonnement fulgurant de la Divinité (2).

Le Voile est un mystère parce que la Relativité en est un. L'Absolu, ou l'Inconditionné, est mystérieux à force d'évidence ; mais le Relatif, ou le Conditionné, l'est à force d'inintelligibilité. Si on ne peut comprendre l'Absolu, c'est parce que sa luminosité est aveuglante ; au contraire, si on ne peut comprendre le Relatif, c'est parce que son obscurité n'offre aucun point de repère. Du moins en est-il ainsi quand nous considérons la Relativité dans son apparence d'arbitraire, car elle devient intelligible dans la mesure où elle véhicule l'Absolu, ou dans la mesure où elle apparaît comme émanation de l'Absolu. Véhiculer l'Absolu, tout en le voilant, est la raison d'être du Relatif.

Il faut donc chercher à percer le mystère de la Relativité à partir de l'Absolu ou en fonction de lui, ce qui nous oblige — ou

1. Dans la terminologie soufique dérivée du Koran, on appelle « Visage » *(Wajh)* l'Essence divine *(Dhât)*, ce qui au premier abord paraît paradoxal, mais ce qui devient compréhensible par le symbolisme du voilement.

2. Omar Khayyâm : « Ni toi ni moi ne résoudrons le mystère de ce monde ; ni toi ni moi ne lisons cette écriture secrète. Tous deux, nous aimerions savoir ce que cache ce voile ; mais quand le voile tombe, il n'y a plus ni toi ni moi ».

Si nous comparons la divine Substance à l'eau, nous pourrons dire que les accidents sont comme les vagues, les gouttes, la neige, la glace ; phénomènes du monde ou phénomènes de l'âme. La Substance est pure Puissance, pur Esprit, pure Félicité ; l'accidence transcrit ces dimensions en mode limitatif, voire en mode privatif ; d'une part, elle « n'est pas », et d'autre part, elle « n'est autre » que la Substance. Esotériquement parlant, il n'y a que deux rapports à envisager, celui de la transcendance et celui de l'immanence : selon le premier, la réalité de la Substance annihile celle de l'accident ; selon le second, les qualités de l'accident — à commencer par leur réalité — ne peuvent être que celles de la Substance. Exotériquement parlant, le premier point de vue est absurde puisque les choses existent ; et le second est impie, c'est du panthéisme, puisque les choses ne sauraient être Dieu ; que d'une part les choses existent et que d'autre part elles ne sont pas Dieu, l'ésotérisme en rend pleinement compte, mais il ajoute à ces deux constatations initiales une dimension de profondeur qui contredit leur exclusivisme superficiel et en quelque sorte planimétrique. Alors que l'exotérisme s'enferme dans le monde de l'accidence et en tire volontiers gloire quand il veut marquer son sens du réel vis-à-vis de ce qui lui apparaît comme des nuages, l'ésotérisme a conscience de la transparence des choses et de la Substance sous-jacente, dont les manifestations sont la Révélation, l'Homme-Logos, le Symbole doctrinal et sacramentel, et aussi, dans le microcosme humain, l'Intellection, le Cœur-Intellect, le Symbole vécu. Or « manifester », c'est « être » ; le Nom et le Nommé sont mystérieusement identiques. Le saint, et à plus forte raison l'Homme-Logos, est d'une part : Manifestation de la Substance dans l'accidence, et d'autre part : Réintégration de l'accident dans la Substance (35).

35. C'est ce que représentent respectivement, en Islam, la « Nuit du Destin » *(Laylat el-Qadr)* et la « Nuit de l'Ascension » *(Laylat el-Mi'râj)*.

LE MYSTERE DU VOILE

Le voile évoque par lui-même l'idée de mystère, du fait qu'il dérobe au regard quelque chose de trop sacré ou de trop intime ; mais il possède également un mystère en sa propre nature, dès qu'il devient symbole du voilement universel : c'est-à-dire que le voile cosmique et métacosmique est un mystère parce qu'il relève des profondeurs de la Nature divine. Selon les védantins, on ne peut expliquer *Mâyâ*, bien qu'on ne puisse s'empêcher de constater sa présence ; *Mâyâ*, comme *Atmâ*, est sans origine et sans fin.

La notion hindoue de l' « Illusion », *Mâyâ*, coïncide en effet avec le symbolisme islamique du « Voile », *Hijâb* : l'Illusion universelle est une puissance qui d'une part cache et d'autre part révèle ; elle est le Voile devant la Face d'*Allâh* (1), ou encore, suivant une extension du symbolisme, elle est la série des soixante-dix mille voiles de lumière et d'obscurité qui soit par clémence soit par rigueur tamisent le Rayonnement fulgurant de la Divinité (2).

Le Voile est un mystère parce que la Relativité en est un. L'Absolu, ou l'Inconditionné, est mystérieux à force d'évidence ; mais le Relatif, ou le Conditionné, l'est à force d'inintelligibilité. Si on ne peut comprendre l'Absolu, c'est parce que sa luminosité est aveuglante ; au contraire, si on ne peut comprendre le Relatif, c'est parce que son obscurité n'offre aucun point de repère. Du moins en est-il ainsi quand nous considérons la Relativité dans son apparence d'arbitraire, car elle devient intelligible dans la mesure où elle véhicule l'Absolu, ou dans la mesure où elle apparaît comme émanation de l'Absolu. Véhiculer l'Absolu, tout en le voilant, est la raison d'être du Relatif.

Il faut donc chercher à percer le mystère de la Relativité à partir de l'Absolu ou en fonction de lui, ce qui nous oblige — ou

1. Dans la terminologie soufique dérivée du Koran, on appelle « Visage » *(Wajh)* l'Essence divine *(Dhât)*, ce qui au premier abord paraît paradoxal, mais ce qui devient compréhensible par le symbolisme du voilement.

2. Omar Khayyâm : « Ni toi ni moi ne résoudrons le mystère de ce monde ; ni toi ni moi ne lisons cette écriture secrète. Tous deux, nous aimerions savoir ce que cache ce voile ; mais quand le voile tombe, il n'y a plus ni toi ni moi ».

nous permet — de discerner la racine de la Relativité dans l'Absolu même : et cette racine n'est autre que l'Infinité, laquelle est inséparable du Réel qui, étant absolu, est nécessairement infini. Cette Infinité implique le Rayonnement, car le bien tend à se communiquer, comme l'a fait remarquer saint Augustin; l'Infinité du Réel n'est autre que sa puissance d'Amour. Et le mystère du Rayonnement explique tout : rayonnant, le Réel se projette en quelque sorte « en dehors de Lui-même », et s'éloignant de Lui-même, Il devient Relativité dans la mesure même de cet éloignement. Il est vrai que cet « en dehors » se situe forcément dans le Réel même, mais il n'en existe pas moins en tant qu'extériorité et à titre symbolique, c'est-à-dire qu'il est « pensé » par l'Infini en vertu de sa tendance au Rayonnement, donc à l'expansion dans un vide en réalité inexistant. Ce vide n'a de réalité que par les Rayons qui s'y projettent ; la Relativité n'est réelle que par ses contenus qui, eux, sont essentiellement de l'absolu. C'est ainsi que l'espace n'a d'existence que par ce qu'il contient ; un espace vide ne serait plus un espace, ce serait le néant.

Donc, le prototype principiel du Voile est la dimension divine d'Infinité, qui rayonne pour ainsi dire de l'Inconditionné tout en restant une qualité rigoureusement intrinsèque ; dans l'Absolu, *Shiva* et *Shakti* sont identiques. La *Mâyâ* séparative et enjouée, celle qui illusionne, ne surgit pas inexpliquablement du néant, elle procède de la nature même d'*Atmâ* ; car le bien ayant par définition tendance à se communiquer, le « Souverain Bien » ne peut pas ne point rayonner pour lui-même et en son Essence, et ensuite — et par voie de conséquence — à partir de lui-même et en dehors de lui ; étant Vérité, « Dieu est Amour ».

C'est dire qu'il y a en Dieu un premier Voile, à savoir la tendance purement principielle et essentielle à la communication, donc à la contingence, tendance qui demeure strictement dans l'Essence divine. Le second Voile est l'effet pour ainsi dire extrinsèque du premier : il est le Principe ontologique, l'Etre créateur qui conçoit les Idées ou les Possibilités des choses. L'Etre donne lieu à un troisième Voile, le Logos créateur, qui produit l'Univers, et celui-ci est lui aussi, et en quelque sorte *a fortiori*, un Voile qui à la fois dissimule et transmet les trésors du Souverain Bien.

***

Absolu, Infinité, Perfection ; ce troisième terme désigne le résultat du Rayonnement opéré par l'Infini en vertu de l'Absolu, ou disons plutôt : par l'Infinitude nécessairement propre à l'Absolu. La première Hypostase surgissant dans la Relativité, à savoir l'Etre, le Principe personnel et créateur, est la première Perfection, en ce sens qu'Il est la Toute-Perfection ; or la Perfection est essentiellement tissée d'Absoluité et partant d'Infinitude, mais en mode relatif et par conséquent différencié ; d'où la profusion des Qualités divines.

Dans l'Etre — l'*Ishwâra* des védantins — l'Absolu donne lieu au pôle déterminatif et pour ainsi dire masculin ou paternel de l'Etre, *Purusha*, tandis que l'Infinité se reflète comme le pôle à la fois réceptif et productif et pour ainsi dire maternel de l'Etre, *Prakriti*. La nouvelle Hypostase qui en résulte, au sommet ou au centre même de l'Existence, donc en-deçà de l'Etre et dans la création, est l'Intellect universel, *Buddhi* ; c'est « l'Esprit » déjà créé mais néanmoins encore divin, et c'est en somme le prolongement efficient de l'Intelligence créatrice et illuminatrice de Dieu, dans la création même (3).

La Perfection réalise ce paradoxe : combiner l'Absolu, qui est infini, avec la Relativité, donc avec un degré ou un mode de limitation ; or c'est précisément la limitation qui permet de percevoir telle potentialité d'absoluité ou d'infinitude, ce qui montre que la Relativité, si d'une part elle voile en limitant, d'autre part dévoile en spécifiant.

***

Le Sur-Etre est l'Absolu ou l'Inconditionné, qui par définition est infini, donc illimité ; mais on peut dire aussi que le Sur-Etre est l'Infini, qui par définition est absolu ; dans le premier cas, l'accent est mis sur le symbolisme de la virilité ; dans le second cas, il l'est sur la féminité ; la suprême Divinité est soit Père, soit Mère (4). Les notions d'Absolu et d'Infini n'indi-

3. La pensée spécifiquement théologique, peu apte à rendre compte de cette simultanéité de l'incréé et du créé, l'enveloppe du plus grand mystère ; c'est là le point de jonction entre le Saint-Esprit transcendant et immuable, et le Saint-Esprit immanent et agissant, et aussi, à un autre point de vue, entre le Saint-Esprit et l'âme immaculée de la Vierge. Le Koran dit de l' « Esprit » (*Rûh*) : « Et ils t'interrogeront sur l'Esprit. Dis-leur : l'Esprit relève du Commandement (*amr*) de mon Seigneur. Et on ne vous a apporté (à ce sujet) que peu de la Science (divine). Et si Nous (*Allâh*) voulions, Nous pourrions certes t'enlever ce que Nous t'avons révélé... » (Sourate du Voyage nocturne, 85 et 86). Le mot « Commandement » indique une émanation directe ; au demeurant, tout ce passage a pour fonction d'envelopper de mystère la question de l' « Esprit », et de la prémunir contre toute curiosité profane, et virtuellement profanatrice. En exotérisme, n'est vrai que ce qui stimule la piété, non ce qui risque de la troubler.

4. Nous avons un exemple célèbre de cette divine Féminité dans l'Isis des Egyptiens, que nous mentionnons ici à cause de sa connexion avec le Voile : Elle est *Mâyâ*, non comme opposé mais comme aspect ou fonction d'*Atmâ*, donc comme sa *Shakti*, et moins sous le rapport de l'illusion cosmique que sous celui de la désillusion initiatique. En retirant les voiles, qui sont les accidents et les ténèbres, elle dégage la Nudité, qui est Substance et Lumière ; étant inviolable, elle peut aveugler ou tuer, mais étant généreuse, elle régénère et délivre.

quent donc pas par elles-mêmes une polarité, sauf quand on l[es] juxtapose, ce qui correspond déjà à un point de vue relat[if]. D'une part, nous l'avons dit, l'Absolu est l'Infini, et inversement; d'autre part, le premier suggère un mystère d'unicité, d'exclusio[n] et de contraction, et le second, un mystère de totalité, d'incl[u]sion et d'expansion.

La Relativité, avons-nous dit, prend son essor dans l'aspec[t] d'Illimitation de l'Inconditionné, et procède par voilements succes[s]sifs jusqu'au point-limite de l'éloignement, — point qui n'es[t] jamais atteint puisqu'il est illusoire, ou qui n'est atteint qu[e] symboliquement ; pour notre monde, ce point-limite est la matiè[re], mais on peut concevoir des points-limite indéfiniment plus solidifiés, et à plus forte raison beaucoup plus subtils. Or il n'y a pas de cosmogénèse sans théogénèse ; ce terme est métaphy[si]quement plausible, mais il est malsonnant du fait qu'il semble attribuer aux Hypostases un devenir alors qu'il ne peut s'agir que de succession principielle en direction du relatif. Le point d'aboutissement de la théogénèse est l'Hypostase la plus relative ou la plus extérieure, à savoir l'« Esprit de Dieu » qui, tout en étant déjà créé puisqu'il occupe le centre lumineux de la création, est néanmoins encore divin ; il est le Logos qui préfigure, d'une part le genre humain en tant que représentant naturel de Dieu sur terre, et d'autre part l'*Avatâra* en tant que représentant surnaturel de Dieu parmi les hommes.

La polarité « Inconditionné-Illimité » — dans la mesure où il peut s'agir là d'une polarité, ce qui résulte, non du sens de ces mots mais uniquement de leur juxtaposition comparative, laquelle restreint précisément leurs significations, — cette polarité, disons-nous, se répète dans la structure même du Voile, ou de *Mâyâ*, ou de la Relativité, ce qui nous amène au symbolisme du tissage : le premier terme de la polarité devient la chaîne, ou la dimension verticale ou masculine, tandis que le second terme devient la trame, ou la dimension horizontale ou féminine ; et chacune de ces dimensions, à tous les niveaux, comporte des éléments d'Existentialité, de Conscience, de Béatitude, conformément au ternaire védantin, et d'une manière soit active soit passive suivant que les éléments relèvent de la chaîne ou de la trame. La complémentarité « Inconditionné-Illimité », qui comporte ces trois éléments, produit ainsi, en un jeu indéfini et chatoyant, le fleuve immesurable des phénomènes ; l'univers est ainsi un voile qui d'une part extériorise l'Essence et d'autre part se situe dans celle-ci même, en tant qu'Infinitude.

En langage islamique, la polarité divine, que nous venons de comparer à la chaîne et à la trame, s'exprime moyennant la lettre *alif*, qui est verticale, et la lettre *bâ*, qui est horizontale ;

ce sont les deux premières lettres de l'alphabet arabe, l'u[ne] symbolisant la déterminativité et l'activité, et l'autre la récep[ti]vité ou la passivité (5). Les mêmes fonctions s'expriment moye[n]nant les images du Calame (*Qalam*) et de la Table (*Lawh*) : en tout phénomène et à chaque niveau cosmique, il y a une « Idée » qui s'incarne dans un réceptacle existentiel ; le Calame est le Logos créateur, tandis que les Idées qu'il contient et qu'il projette relèvent de l'« Encre » (*Midâd*). Nous retrouvons la même polarité dans le microcosme humain, l'homme étant à la fois « vicaire » (*khalîfah*) et « serviteur » (*abd*) (6), ou intellect et âme.

Selon un célèbre *hadîth*, Dieu était un trésor caché qui voulut être connu et qui pour cette raison a créé le monde. Il était caché aux hommes encore inexistants ; c'est par conséquent l'inexistence des hommes qui fut le premier voile ; Dieu créa donc le monde pour les hommes afin d'être connu par eux et afin de projeter sa propre Félicité dans d'innombrables consciences relatives. C'est pour cela qu'on a dit que Dieu créa le monde par amour.

Là où est *Atmâ*, là est *Mâyâ*, la Vie intrinsèque et la Puissance de déploiement extrinsèque. En langage islamique, et abstraction faite de la notion du *Hijâb*, on dira que là où est *Allâh*, là est la *Rahmah*, l'infinie Clémence et Miséricorde, et c'est ce qu'exprime cette formule fondamentale qui introduit les sourates du Koran et, dans la vie humaine, tout écrit et toute entreprise : « Au Nom de Dieu le Très-Clément, le Très-Miséricordieux ». Le fait qu'on ajoute ces Noms d'infinie Bonté au Nom *Allâh* indique que la Bonté est dans l'Essence même de Dieu et qu'elle n'est pas, comme la plupart des Qualités divines, un élément n'apparaissant que par réfraction sur le plan déjà relatif des attributs ; c'est dire que la *Rahmah* appartient à la *Dhât*, l'Essence, et non aux attributs, *Çifât* (7). La *Rahmah* est *Mâyâ*, non sous le rapport

---

5. Pourtant la trame, représentée par la navette, est active, ce qui ne contredit pas la passivité féminine, car la femme est active dans l'enfantement, alors que l'homme sous ce rapport reste passif ; c'est ce qui explique pourquoi, dans la doctrine hindoue, l'activité créatrice est attribuée à la Substance universelle, *Prakriti*, qui en effet « produit » les êtres alors que *Purusha* les « conçoit » en tant qu'idées. Cette apparence d'inversion fournit une illustration à la doctrine taoïste du *Yin-Yang*, laquelle est en somme la théorie de la compensation réciproque ; sans cette compensation, les dualités seraient absolues et irréductibles, ce qui est une impossibilité puisque la Réalité est une.

6. C'est pour cela que le Prophète est nommé à la fois *Rasûl*, « Envoyé », et *Abd*, « Serviteur » ; celui-ci s'éteint devant Dieu, et celui-là le prolonge.

7. *Allâh* « était » bon et aimant « avant » la création, et c'est ce qu'exprime le Nom *Rahmân*, « Très-Clément » ; et Il est bon et aimant « depuis » la création et envers elle, et c'est ce qu'exprime le Nom *Rahîm*, « Très-Miséricordieux ». Selon le Koran, *Er-Rahmân* est synonyme d'*Allâh*, — ce qui indique qu'il relève de la *Dhât* et non des *Çifât*, — et c'est *Er-Rahmân* qui créa l'homme, lui enseigna le langage (*bayân*, la capacité de s'exprimer avec l'intelligence, donc de penser) et révéla le Koran. A noter que le Nom *Rahîm* relève des Attributs et non de l'Essence, qu'il prolonge cependant le Nom *Rahmân* dans l'ordre créé.

de Relativité et d'Illusion, mais sous celui d'Infinitude, de Beaut
de Générosité (8).

⁂

Dans le Vedânta, Atmâ revêt trois grands voiles (ou « enve
loppes » = *koshas*), lesquels correspondent analogiquement, e
les préfigurant causativement, aux états de veille, de rêve et d
sommeil profond : ces voiles ou états sont *Vaishwânara, Taijâs*
Prâjna ; ce qu'ils voilent est la Réalité inconditionnée et ineffabl
Turîya, qui dans le microcosme humain sera la Présence divin
au fond du cœur. Cette réalité, ou ce quatrième « état » en sen
ascendant, est le Sur-Etre, ou *Atmâ* en soi ; c'est de lui qu'o
dit qu'il est « ni manifesté (*vyakta*) ni non-manifesté » (*avyakta*)
et ceci exige une précision importante, que voici.

L'idée du non-manifesté a deux sens différents : il y a le
non-manifesté absolu, *Parabrahma* ou *Brahma nirguna* (« non
qualifié »), et le non-manifesté relatif, *Ishwara* ou *Brahma saguna*
(« qualifié ») ; ce non-manifesté relatif, l'Etre en tant que principe existenciant ou matrice des archétypes, peut être appelé le « manifesté potentiel » par rapport au « manifesté effectif », le monde ; car dans l'ordre divin même, l'Etre est la « manifestation » du Sur-Etre, sans laquelle la manifestation proprement dite, ou l'Existence, ne serait ni possible ni concevable. Dire que le non-manifesté absolu est le principe à la fois du manifesté — le monde — et du non-manifesté relatif — l'Etre — serait une tautologie : étant le principe de l'Etre, le Sur-Etre est implicitement le principe de l'Existence. Au regard du non-manifesté absolu, la distinction entre le manifesté potentiel — qui est le non-manifesté relatif et créateur — et le manifesté effectif ou le créé, donc entre l'Etre et l'Existence, n'a aucune réalité ; ce n'est, au regard du Sur-Etre, ni une complémentarité ni une alternative.

Il convient d'envisager, dans l'ordre principiel ou divin, premièrement l'Absolu en lui-même, et deuxièmement l'Absolu en tant qu'Il se déploie en *Mâyâ*, ou sous le mode de *Mâyâ* ; sous ce second rapport, « toute chose est *Atmâ* ». D'une manière analogue, mais dans le cadre de *Mâyâ* même, on peut envisager les choses, premièrement en elles-mêmes, donc sous le rapport de l'existence séparée qui les détermine en tant que phénomènes, et deuxièmement dans l'Etre, donc en tant qu'archétypes. Tout

8. En d'autres termes, elle est *Shakti* plutôt que *Mâyâ* ; c'est-à-dire que *Mâyâ*, en tant qu'elle est inhérente à *Atmâ*, n'a aucune ambiguïté, qu'elle est donc proprement la *Shakti*, la Puissance de Vie divine et de Manifestation cosmique.

pect de relativité — même principielle — ou de manifestation
t *vyakta*, et tout aspect d'absoluité — même relative — ou de
n-manifestation est *avyakta*.

Pour réaliser le Sur-Etre, qui est l'absolu Soi, il faut, selon
la *Katha Upanishad*, passer « au-delà de l'obscurité » ; or cet
« au-delà de l'obscurité » est de toute évidence la luminosité
intrinsèque du Soi, laquelle se révèle après l'obscurité que présente le non-manifesté par rapport à l'illusoire luminosité du manifesté. Comme « les extrêmes se touchent », le maximum de connaissance « intérieure » aura pour complément le maximum de connaissance « extérieure », non certes au sens d'un savoir scientifique, mais en ce sens que l'homme qui voit Dieu parfaitement à l'intérieur ou au-delà des phénomènes, le verra parfaitement à l'extérieur ou dans les phénomènes (9) ; en sorte que la « montée » de l'esprit vers Dieu entraîne subjectivement une « descente » de Dieu dans les choses (10). Cette « vision divine » du monde entraîne volontiers un « mandat céleste » ou une mission spirituelle, quel qu'en soit le degré, mais d'autant plus élevée que la connaissance intérieure est profonde ou totale ; inversement, on pourrait dire que tel mandat prédestiné coïncide providentiellement avec la connaissance suprême ; mais on ne saurait affirmer, en tout cas, qu'un degré de connaissance ou de réalisation entraîne *ipso facto* une mission prophétique légiférante, sans quoi tout sage parfait devrait être un fondateur de religion.

Quoi qu'il en soit, ce qu'il s'agissait de relever ici, c'est que la levée du voile dans la dimension intérieure et intellective, s'accompagne d'une illumination ou d'une transparence des voiles dans lesquels et par lesquels nous vivons ; et dont nous sommes, du fait même de notre existence.

⁂

Le Voile peut être épais ou transparent, unique ou multiple ; il voile ou il dévoile, violemment ou doucement, subitement ou progressivement ; il inclut ou il exclut, et il sépare ainsi deux régions, une intérieure et une extérieure. Tous ces modes se manifestent dans le microcosme aussi bien que dans le macrocosme, ou dans la vie spirituelle aussi bien que dans les cycles cosmiques.

9. Dieu en tant qu'il se manifeste par le cosmos étant appelé « l'Extérieur » (*Ezh-Zhâhir*) dans le Koran.

10. « Ce n'est pas moi qui ai laissé le monde, c'est le monde qui m'a laissé », nous dit une fois un *faqir* arabe ; nous ajouterons que, par compensation, Dieu se rend présent dans le monde dans la mesure même

Le Voile impénétrable soustrait au regard quelque chose de trop sacré ou de trop intime ; le voile d'Isis suggère les deux rapports, puisque le corps de la Déesse coïncide avec le Saint-des-Saints. Le « sacré » se réfère à l'aspect divin *Jalâl*, la « Majesté » ; l' « intime » de son côté se réfère au *Jamâl*, à la « Beauté » ; Majesté aveuglante et Beauté enivrante. Le Voile transparent, au contraire, livre et le sacré et l'intime, tel un sanctuaire qui ouvre sa porte ou telle une fiancée qui se donne ou tel un fiancé qui accueille et prend possession.

Quand le Voile est épais, il cache la Divinité : il est fait des formes qui constituent le monde, mais ce sont aussi les passions dans l'âme ; le Voile épais est tissé de phénomènes sensoriels autour de nous et de phénomènes passionnels en nous-mêmes ; et notons qu'une erreur est un élément passionnel dans la mesure où elle est importante et où l'homme s'y attache. L'épaisseur du Voile est à la fois objective et subjective, dans le monde et dans l'âme : elle est subjective dans le monde dans la mesure où notre esprit ne pénètre pas l'essence des formes, et elle est objective dans l'âme en ce sens que les passions ou les pensées sont des phénomènes.

Quand le Voile est transparent, il révèle la Divinité : il est fait des formes en tant qu'elles communiquent leurs contenus spirituels, que nous les comprenions ou non ; d'une façon analogue, les vertus laissent transparaître les Qualités divines, tandis que les vices indiquent leur absence ou, ce qui revient au même, leur contraire. La transparence du Voile est à la fois objective et subjective, ce que l'on comprendra sans peine après ce que nous venons de dire ; car si d'une part les formes sont transparentes, non sous le rapport de leur existence mais sous celui de leurs messages, d'autre part c'est notre esprit qui les rend transparentes par sa pénétration. La transcendance épaissit le Voile ; l'immanence, elle, le rend transparent, soit dans le monde objectif, soit en nous-mêmes, du fait de notre prise de conscience de l'Essence sous-jacente, bien que, sous un tout autre rapport, la compréhension de la transcendance soit un phénomène de transparence, tandis qu'au contraire la jouissance brute de ce qui nous est offert en vertu de l'immanence, est de toute évidence un phénomène d'épaississement (11).

L'ambiguïté du Voile s'exprime, en Islam, moyennant les deux notions d' « abstraction » (*tanzîh*) et de « ressemblance »

11. Mentionnons dans ce contexte, au point de vue de l'art sacré, le nuage dans la peinture taoïste : ce nuage exprime parfois plus que le paysage, que d'une part il dissimule et d'autre part rehausse, créant ainsi une atmosphère à la fois de secret et de translucidité.

(*tashbîh*). Sous le premier rapport, la lumière sensible n'est rien au regard de la Lumière divine, qui seule « est » ; « aucune chose ne Lui ressemble », dit le Koran en proclamant ainsi la transcendance. Sous le deuxième rapport, la lumière sensible « est » la Lumière divine — ou « n'est autre » que celle-ci — mais manifestée sur tel plan d'existence, ou au travers de tel voile existentiel ; « Dieu est la Lumière des cieux et de la terre », dit encore le Koran ; donc la lumière sensible Lui ressemble, elle « est Lui » sous un certain rapport, celui de l'immanence. A l' « abstraction » métaphysique correspond la « solitude » mystique, *khalwah*, dont l'expression rituelle est la retraite spirituelle ; la « ressemblance », elle, donne lieu à la grâce du « rayonnement », *jalwah* (12), dont l'expression rituelle est l'invocation de Dieu pratiquée en commun. Mystère de transcendance ou de « contraction » (*qabd*) d'une part, et mystère d'immanence ou de « dilatation » (*bast*) d'autre part ; la *khalwah* retranche du monde, la *jalwah* le transforme en sanctuaire.

Selon une théorie d'Ibn Arabî, Adam et Mohammed se correspondent en ce sens que l'un comme l'autre manifeste la synthèse, — initiale dans le premier cas et terminale dans le second, — tandis que Seth et Jésus se correspondent en ce sens que le premier manifeste l'extériorisation des dons divins, et le second, leur intériorisation vers la fin du cycle ; nous présentons ici le sens, non les mots de cette doctrine. On pourrait dire aussi que Seth manifeste le *tashbîh*, la « ressemblance » ou l' « analogie », donc le symbolisme, la participation de l'humain au divin, et que, inversement, Jésus manifeste l' « abstraction », donc la tendance vers un pur « au-delà », le royaume du Christ n'étant pas de ce monde ; Adam et Mohammed manifestent alors l'équilibre entre le *tashbîh* et le *tanzîh*, Adam *a priori* et Mohammed *a posteriori*. Seth, le révélateur des métiers et des arts, illumine le voile de l'existence terrestre ; le Christ déchire le voile obscur (13) ; l'Islam, comme la Religion primordiale, combine les deux attitudes.

12. Mot dérivé de *jilwah*, « dévoilement », en parlant d'une fiancée ; le sens de « rayonnement » se trouve compris dans la racine même du mot. La *jalwah* est la conscience concrète de la divine Omniprésence, conscience qui permet de comprendre le « langage des oiseaux », métaphoriquement parlant, et d'entendre la louange universelle qui monte vers Dieu.

13. Il va de soi que le Christianisme, dans sa forme générale et caractéristique, voit dans ce déchirement sacrificiel la seule solution possible ; il comporte néanmoins l'attitude inverse ou complémentaire dans la mesure où il est ésotérique.

⁂

A côté du mot *hijâb*, « voile », il y a aussi le mot *sitr*, qu signifie à la fois « rideau », « voile », « couverture » et « p deur » ; de même *satîr*, « chaste », et *mastûr*, « pudique » (14 Au point de vue sexuel, on voile ce qui est, sous différent rapports, terrestre et céleste, déchu et incorruptible, animal e divin, afin de se protéger contre l'éventualité soit d'une hum liation soit d'une profanation, suivant les perspectives ou le circonstances.

Il est des soies chatoyantes où deux couleurs opposées app raissent alternativement sur une même surface, suivant la posi tion de l'étoffe ; ce jeu de couleurs évoque l'ambiguïté cosmique, à savoir le mélange de « proximité » (*qurb*) et d' « éloignement » (*bu'd*) — nous dirions volontiers de grandeur et de petitesse — qui caractérise le tissu dont le monde est fait et dont nous sommes faits. Ceci nous amène à la question de l'attitude subjective de l'homme devant l'ambiguïté objective du monde : l'homme noble, et par conséquent l'homme spirituel, regarde dans les phénomènes positifs la grandeur substantielle et non la petitesse accidentelle, mais il est bien obligé de discerner la petitesse quand elle est substantielle et que par conséquent elle détermine la nature d'un phénomène. L'homme vil au contraire, et parfois l'homme simplement mondain, voit l'accidentel avant l'essentiel et s'attache à la considération des aspects de petitesse qui entrent dans la constitution de la grandeur, mais qui ne sauraient la rapetisser le moins du monde, sauf aux yeux de l'homme qui est lui-même fait de petitesse.

Les deux couleurs chatoyantes, cela va de soi, peuvent avoir une signification uniquement positive : activité et passivité, rigueur et douceur, force et beauté, et autres complémentarités. Le Voile universel comporte un jeu de contrastes et de heurts, et aussi et même plus profondément ou plus réellement, un jeu d'harmonie et d'amour.

⁂

L'arbre du milieu est symboliquement identique au voile qui sépare la création du créateur (15). Le péché du premier couple

14. A noter aussi l'invocation *yâ Sâtir*, « O Celui qui couvre », pour exprimer un désir de protection.

15. D'après certaines mythologies et aussi sur d'anciennes miniatures chrétiennes, les deux arbres, celui de la vie et de la mort, ne forment qu'un seul, leur opposition étant reconnaissable à la différence des branches ou des fruits. Ce symbolisme évoque précisément celui des deux côtés du voile, l'un qui inclut et l'autre qui exclut.

humain fut d'avoir soulevé le voile, et la conséquence fut leur exil derrière un nouveau voile, plus extérieur celui-ci et les séparant de l'intimité avec Dieu. De chute en chute, l'homme se créa de nouveaux voiles séparatifs ; et c'est ainsi que tout péché est pour l'individu un voile qui le sépare d'une grâce précédente. Inversement, tout retour à Dieu opère la tombée d'un voile et le recouvrement d'un Paradis perdu.

Au demeurant, quand saint Augustin s'écrie « heureuse faute » en parlant du péché d'Eve et d'Adam, il indique en somme le caractère nécessaire de la chute : bien des doctrines cosmogoniques présentent en effet la perte de la béatitude originelle comme un fait neutre et comme une étape inévitable dans la pleine réalisation de l'homme, en accentuant par conséquent les effets compensatoires, comme le fait le Christianisme *a posteriori*. C'est ce que montre l'union sexuelle, image classique de la chute, du moins selon la sensibilité chrétienne ; l'Islam et d'autres religions insistent au contraire sur la vertu déployante et perfectionnante de la sexualité, mais sans jamais nier les mérites possibles de la chasteté, ni de sa nécessité dans certains cas. Quoi qu'il en soit, tout dans l'ordre naturel est plus ou moins relatif, et il est possible à l'homme de réaliser l'alchimie sexuelle d'une manière purement intérieure, comme l'inverse est possible également ; cela est évident et nous l'avons déjà dit, explicitement ou implicitement. De même, nous n'énonçons rien de nouveau en rappelant que l'homme porte en lui-même le Paradis perdu, qui en réalité reste toujours accessible ; non facilement, mais sous des conditions traditionnelles et personnelles rigoureuses ; *intrate per angustam portam*. L'ange à l'épée flamboyante, ou le dragon gardien du sanctuaire (16), ne donnera libre passage qu'à celui qui, ayant vaincu la chute, n'a pas été effleuré par le péché ; à celui dont la « descente aux enfers » fut d'emblée une « heureuse faute » ; ou à celui qui, connaissant ainsi le « mot de passe », possède la clef du Jardin céleste et de la Délivrance.



16. Le serpent de la Genèse n'est pas sans rapport avec le dragon, mais celui-ci est positif comme le montre le rapprochement avec l'ange ou les chérubins. La perspective de la Bible étant *a priori* morale et non initiatique, — comme le prouve par ailleurs la présentation du cas de Salomon, — les paroles du serpent ont un caractère maléfique, alors que selon la perspective sapientielle le dragon invite, non au péché, mais à l'épreuve initiatique et à la victoire, tout en avertissant l'homme du danger qu'il court. Certes, l'homme est tombé dans la souffrance et dans la mort, mais c'est là la rançon d'une possibilité supérieure de perfection, sans quoi il n'y aurait pas lieu de parler d'une « heureuse faute ». Les bouddhistes diraient qu'on ne peut vaincre le *samsâra* qu'en le connaissant.

On parle souvent d'une multitude de Voiles, ce qui indi la complexité du voilement, ou plus précisément les degrés on logiques et existentiels ([17]), et aussi, au point de vue hum le caractère provisoire et non irrémédiable de la séparation. pluralité du Voile promet un mouvement progressiveme accueillant, ou au contraire fait craindre un mouvement inve d'exclusion successive ([18]).

Le Voile qui s'ouvre doucement indique l'accueil dans qu que béatitude ; le Voile qui s'ouvre brusquement — ou le déch rement du Voile — signifie au contraire un *fiat lux* subit, u illumination éblouissante, un *satori* comme diraient les zénist si ce n'est — à l'échelle cosmique — un *dies irae* : l'irruptio inattendue d'une Lumière céleste à la fois vengeresse et salv trice, et en fin de compte équilibrante. Quant au Voile qui referme doucement, il le fait charitablement et sans intentio de rigueur ; si au contraire il se referme brusquement, il ind que une disgrâce.

Nous voudrions mentionner ici, à titre d'illustration tradi tionnelle du mystère du dévoilement, le *râsa-lîlâ*, la danse des gopis en compagnie de Krishna ; de même le vol des saris, par Krishna, lors d'une baignade des gopis. La perte des vêtements signifie dans chacun de ces cas un retour à l'Essence, soit dans l'extase du parfait abandon à Dieu comme dans le premier exemple, soit par épreuve spirituelle comme dans le second ; le vol des saris symbolise la perte de l'individualité dans l'amour de Dieu, puis sa restitution sur un plan supérieur, celui du détachement ; mais il peut symboliser aussi, d'une façon plus générale, l'exigence divine que l'âme comparaisse nue devant son Créateur. Et rappelons que le vêtement est une image non seulement de l'individualité mais aussi du formalisme exotérique, les deux écorces devant être transcendées d'une manière ou d'une autre, puis reprises sur un plan supérieur et avec une intention nouvelle ([19]) ; dépassement intellectuel dans le second cas, rela-

---

17. Les premiers relevant de l'ordre divin, et les seconds, de l'ordre cosmique.

18. Le Soufisme fait largement usage du symbolisme des voiles multiples (*hujub*) : par exemple, chaque vertu, dans la mesure où l'homme se l'attribue à lui-même, est un des voiles qui séparent de Dieu ; tout ce qui n'est pas Dieu, ou tout ce qui n'est pas envisagé en fonction de Dieu, ou tout ce qui est compris ou accompli imparfaitement, est un voile. Au point de vue de l'ésotérisme rigoureux et sapientiel, la religion commune ou l'exotérisme est un voile, et on est allé jusqu'à dire qu'en adhérant à tel culte les fidèles s'adorent eux-mêmes, leur dieu étant fait à leur image ; expression abrupte, mais plausible avec certaines réserves évidentes.

19. Ce symbolisme n'a toutefois rien d'exclusif, car on pourrait avec autant de raison parler de deux nudités, une inférieure et une supérieure : celle imposée par Krishna lors de la baignade, et celle réalisée librement lors de la danse, la première se référant à l'humilité ou à la sincérité, et la seconde à l'amour et à l'extase unitive.

ant les formes *a priori* et les universalisant *a posteriori*, et passement moral dans le premier, objectivant l'égo d'abord et suite le réanimant avec un parfum de sainte enfance.

Le symbolisme du Voile s'élargit quand on envisage un élément nouveau qui s'y superpose, à savoir la broderie, le tissage nemental, l'impression décorative : le voile ainsi enrichi ([20]) uggère le jeu de *Mâyâ* dans toute sa diversité et dans tout son hatoiement, comme le fait également, en accentuant le déploiement, le mystérieux plumage du paon, ou comme le fait un éventail peint qui en s'ouvrant étale son message et sa splendeur ([21]). Le paon comme l'éventail sont des emblèmes ou attributs de *Vishnu* ; et spécifions que l'éventail, en Extrême-Orient et ailleurs, est un instrument rituel qui, comme la *Mâyâ* universelle, peut à la fois ouvrir et fermer, manifester et résorber, attiser et éteindre. Le déploiement, quel qu'en soit l'image, est la projection de l'Existence, qui manifeste toutes les virtualités ; la fermeture est la réintégration dans l'Essence et le retour à la plénitude potentielle ; le jeu de *Mâyâ* est une danse entre l'Essence et l'Existence, celle-ci étant le Voile, et celle-là, la Nudité. Et l'Essence est inaccessible à l'existant en tant que tel, comme le disait l'inscription sur la statue d'Isis à Saïs : « Je suis tout ce qui a été, tout ce qui est, et tout ce qui sera ; et jamais aucun mortel n'a soulevé mon voile ».



Les voiles sont divins ou humains, sans parler des voilements que représentent ou expérimentent les autres créatures. Les voiles divins sont, dans notre cosmos, les catégories existentielles : l'espace, le temps, la forme, le nombre, la matière ; puis les créatures avec leurs facultés, et aussi, sur un tout autre

---

20. Dont l'exemple le plus fameux est le châle du Cachemire, sans oublier le sari décoré qui ajoute au jeu de l'enveloppement une magie communicative, comme si en cachant le corps il voulait révéler l'âme : ce qui est d'ailleurs le cas, en particulier, de tous les vêtements princiers et sacerdotaux.

21. Le paravent japonais, qui est souvent orné de peintures inspirées du *Zen* ou du taoïsme, n'est pas sans rapport avec le symbolisme général dont il s'agit ici ; de même pour le paravent musulman en bois ajouré, ou les fenêtres conçues de la même manière. Dans ces exemples, il s'agit d'une clôture soit mobile, ce qui la distingue du mur fixe, soit rendue transparente afin de rouvrir ce qu'en même temps on ferme, et cette ambiguïté correspond bien à la mobilité ou à la transparence du voile. L'écran ajouré permet de voir sans être vu ; c'est donc une sorte de voile translucide d'un côté et opaque de l'autre, ce qui fait penser au *hadîth* de la « vertu spirituelle » (*ihsân*) : il faut adorer Dieu « comme si tu le voyais, et si tu ne le vois pas, Lui pourtant te voit ».

plan, les révélations avec leurs vérités et leurs limites [22]. voiles humains sont, d'abord l'homme lui-même, l'égo en ensuite l'égo passionnel et ténébreux et enfin les passions, vices, les péchés, sans oublier, sur un plan normal et neut les concepts et pensées en tant que vêtements de la vérité.

Une des fonctions du Voile est de séparer ; le Koran y f allusion sous divers rapports, soit que le rideau sépare l'homm de la vérité qu'il refuse, soit qu'il le sépare de Dieu qui lui par soit encore qu'il sépare les hommes des femmes auxquelles n'ont pas droit, ou enfin qu'il sépare les damnés des élus ; ma la séparation la plus fondamentale, celle à laquelle on pense premier lieu, est celle entre le Créateur et la création, ou ent le Principe et sa manifestation. En métaphysique rigoureuse totale, on ajoutera celle entre le Sur-Etre et l'Etre, ce derni relevant de *Mâyâ*, donc de la Relativité ; la ligne de démarcatio des deux ordres de réalité, ou le Voile précisément, se situe don à l'intérieur même de l'ordre divin.

Si nous entendons par *Mâyâ* sa manifestation cosmiqu globale, nous pourrons dire qu'*Atmâ* se reflète dans *Mâyâ* et assume une fonction centrale et prophétique, *Buddhi*, et qu *Mâyâ* à son tour se trouve préfigurée dans *Atmâ* et y anticip ou prépare la projection créatrice. Dans le même ordre d'idées c'est *Mâyâ* contenue dans *Atmâ* — c'est donc l'*Ishwara* créa teur — qui produit le *Samsâra*, ou le macrocosme, la hiérarchie des mondes et l'enchaînement des cycles ; et c'est *Atmâ* contenu dans *Mâyâ* — dans le *Mantra* sacramentel — qui défait le *Samsâra* en tant que microcosme. Mystère de préfiguration et mystère de réintégration : le premier est celui de la Création et aussi celui de la Révélation ; le second est celui de l'Apoca-tastase et aussi celui de la Salvation.

Tout ceci évoque le symbolisme taoïste du *Yin-Yang* : une région blanche et une région noire avec, dans la première, un disque noir, et dans la seconde, un disque blanc ; ce qui indique ici que le rapport entre la Face et le Voile se répète des deux côtés du Voile, d'abord à l'intérieur, *in divinis*, et ensuite à l'extérieur, au sein de l'univers. En termes sanscrits : il y a *Atmâ* et *Mâyâ*, mais il y a aussi, par là même, — puisque la

22. Selon les Soufis, il est beaucoup plus difficile d'enlever les voiles de lumière que ceux des ténèbres ; car le voile de lumière est le symbole illuminateur et salvateur, le reflet du soleil dans l'eau ; or l'eau ensoleillée n'est pas le soleil. Râmakrishna disait qu'il faut en fin de compte pourfendre l'image de *Kali* avec l'épée du *jnâna*. On sait que le Bouddhisme *Zen* présente volontiers des propositions iconoclastes, la Révélation intérieure étant censée brûler ses formes extérieures.

Réalité est une et que la nature des choses ne saurait impliquer un dualisme foncier, — *Mâyâ* dans *Atmâ* et *Atmâ* dans *Mâyâ* [23].

*
* *

Dans l'usage terrestre, c'est-à-dire en tant qu'objet matériel et symbole humain, le Voile cache d'une part le sacré pur et simple, et d'autre part l'ambigu ou le périlleux. A ce dernier point de vue, nous dirons que *Mâyâ* possède un caractère d'ambiguïté du fait qu'elle voile et dévoile et que, au point de vue de son dynamisme, elle éloigne de Dieu parce qu'elle crée, tout en rapprochant de Dieu parce qu'elle résorbe ou libère. La beauté en général et la musique en particulier fournissent une image éloquente de la puissance d'illusion, en ce sens qu'elles ont une qualité à la fois extériorisante et intériorisante, et qu'elles agissent dans un sens ou dans l'autre suivant la nature et l'intention de l'homme : nature passionnelle et intention de plaisir, ou nature contemplative et intention de « ressouvenir » au sens platonicien du mot. On voile la femme comme en Islam on interdit le vin, et on la dévoile — dans certains rites ou dans certaines danses rituelles [24] — avec l'intention d'une magie par analogie, le dévoilement de la beauté à vibration érotique évoquant, à la manière d'un catalyseur, la révélation de l'Essence libératrice et béatifique ; de la *Haqîqah*, la « Vérité-Réalité », comme diraient les Soufis. C'est en vertu de cette analogie que les Soufis personnifient la Connaissance béatifique et enivrante sous la forme de *Laïlâ*, parfois de *Salmâ*, personnification qui s'est du reste concrétisée, au point de vue de la réalité humaine et dans le monde sémitique, en la Sainte Vierge, qui combine en sa personne la substance de sainteté et l'humanité concrète ; la sainteté éblouissante et inviolable et la beauté miséricordieuse qui la communique avec pureté et douceur. Comme tout être céleste,

23. Un Livre révélé, un Prophète, un rite, une formule sacrée, un Nom divin sont d'ordre formel, ils sont donc *Mâyâ*, mais c'est une *Mâyâ* qui délivre puisqu'elle véhicule essentiellement *Atmâ*. C'est « *Atmâ* dans *Mâyâ* », alors que la Parole créatrice, ou le *Logos*, est « *Mâyâ* dans *Atmâ* ».

24. On parle d'une « danse des sept voiles », en un sens maléfique dans le cas de Salomé dansant devant Hérode, et en un sens bénéfique dans le cas de la reine de Saba dansant devant Salomon, ce qui évoque précisément la double fonction de la beauté, de la femme, du vin. — Dans le cas de la Sainte Vierge et selon les commentateurs du Koran, les sept voiles deviennent sept portes, que Zacharie devait ouvrir avec une clef toutes les fois qu'il rendait visite à Marie au Temple ; Zacharie représente l'âme privilégiée qui pénètre dans le mystère grâce à une « clef », ce qui est une autre image du « dévoilement ». — C'est ainsi que le septième jour de la création marque le retour à l'Origine, ou la « paix dans le Vide », comme diraient les taoïstes, ou la rencontre avec la Réalité principielle, « nue » parce que non-manifestée. Il y a un sens analogue dans la notion du « septième Ciel », lequel coïncide avec le « Jardin de l'Essence ».

Marie manifeste le Voile universel dans sa fonction de transm sion : elle est Voile parce qu'elle est forme, mais elle est Ess ce par son contenu et par conséquent par son message. Elle e à la fois fermée et ouverte, inviolable et généreuse ([25]) ; elle e « vêtue du soleil » parce qu'elle est vêtue de la Beauté, « sple deur du Vrai », et elle est « noire mais belle » parce que le Voi est à la fois fermé et transparent, ou parce que, après avo été fermé en vertu de l'inviolabilité, il s'ouvre en vertu de miséricorde. La Vierge est « vêtue du soleil » parce que, Voi elle est transparente : la Lumière, qui est en même temps Beauté, se communique avec une telle puissance qu'elle semb consumer le Voile et abolir le voilement, en sorte que l'Int rieur, qui est la raison d'être de la forme, paraît pour ainsi dir envelopper la forme en la transsubstantiant. « Qui m'a vu, vu Dieu » : cette parole, ou son équivalent, se retrouve dans l mondes traditionnels les plus divers, et elle s'applique notam ment aussi à la « divine Marie », « vêtue du soleil » parce qu résorbée en lui et comme contenue en lui ([26]). Voir Dieu e voyant l'homme-théophanie, c'est en quelque sorte voir l'Essen ce avant la forme : c'est subir l'empreinte du Contenu divi ensemble avec celle du contenant humain, et « avant » celui-c en raison de la prééminence du divin. Le Voile est devenu Lumiè re, il n'y a plus de Voile.

***

Il n'y a que la Lumière ; les voiles proviennent nécessaire ment de la Lumière elle-même, sont préfigurés en elle. Ils n viennent pas de la luminosité, mais du rayonnement ; non de la clarté, mais de l'expansion. La Lumière luit pour elle-même, puis elle rayonne pour se communiquer, et en rayonnant, elle produit le Voile, et les voiles ; en rayonnant et en se répandant, elle crée l'éloignement, les voiles, les gradations. La tendance intrinsèque au rayonnement est le premier Voile, celui qui se précise ensuite en Etre créateur, puis se manifeste comme cosmos. L'ésotérisme ou la gnose, étant la science de la Lumière, est par là même celle des voilements et des dévoilements, par la force des choses puisque d'une part la pensée discursive et le langage qui l'exprime constituent un voile et que d'autre part la raison d'être de ce voile est la Lumière.

Dieu et le monde ne se mélangent pas ; il n'y a qu'une seule Lumière, vue au travers d'innombrables voiles ; le saint qui parle au nom de Dieu ne parle pas en vertu d'une inhérence divine, car la Substance ne saurait être inhérente à l'accidence ; c'est Dieu qui parle, le saint n'est qu'un voile dont la fonction est de manifester Dieu, « comme un nuage léger rend le soleil visible », selon une comparaison dont les Musulmans font volontiers usage. Tout accident est un voile qui rend visible, plus ou moins indirectement, la Substance-Lumière.

Chez l'*Avatâra* il y a, de toute évidence, séparation entre l'humain et le divin, — ou entre l'accident et la Substance, — puis mélange, non entre l'accident humain et la Substance divine, mais entre l'humain et le reflet direct de la Substance dans l'accidence cosmique ; on peut qualifier de « divin » ce reflet par rapport à l'humain, à condition de ne réduire en aucune manière la Cause à l'effet. Pour les uns, l'*Avatâra* est le Dieu « descendu » ; pour les autres, il est une « ouverture » qui permet de voir le Dieu immuablement « en haut » ([27]).

Le rayonnement universel est le développement de l'accidence, à partir de la Relativité initiale ; l'Etre nécessaire, rayonnant en vertu de son infinitude, donne lieu à la Contingence. Et le Cœur devenu transparent communique la Lumière une et réintègre ainsi la Contingence dans l'Absolu ; c'est dire que nous ne sommes véritablement nous-mêmes que par notre conscience de la Substance et par notre conformité à cette conscience, mais non que nous devions sortir de toute relativité — à supposer que nous le puissions — car Dieu, en nous créant, a voulu que nous existions.

***

Résumons-nous : les possibilités sont les voiles qui d'une part restreignent le Réel absolu et d'autre part le manifestent ; la Possibilité tout court, au singulier et au sens absolu, est le

25. L'Eglise russe célèbre une « fête du Voile » en souvenir d'une appa rition de Marie à Constantinople, au cours de laquelle la Vierge enleva so voile lumineux et le tint, d'une façon miraculeuse, au-dessus de l'assistance. Or le mot russe *pokrof* signifie à la fois « voile » et « intercession » : l *Mâyâ* qui dissimule l'Essence est en même temps celle qui communiqu les grâces.

26. Les *Avatâras* se trouvent « contenus » dans le Logos céleste qu'ils représentent sur terre ou dont ils manifestent une fonction, comme ils son contenus préexistentiellement dans les Noms divins, qui diversifient le mystères indifférenciés de l'Essence et dont les aspects sont innombrables. Dans le Soufisme, la Sainte Vierge personnifie la *Sophia* préexistentielle e existenciante ; le Logos en tant qu'il « conçoit » les créatures, puis le « engendre » et enfin les « forme » ou les « embellit » ; si Marie représente ainsi le Logos non-manifesté et silencieux, — *nigra sum sed formosa*, — Jésus sera le Logos manifesté et légiférant.

27. Ce qui « s'incarne » dans l'*Avatâra*, c'est un aspect de *Buddhi*, tel *Vishnu* ou *Shiva* ; ce n'est pas *Atmâ* en soi. Rappelons à cet égard que la raison d'être du Christianisme est de mettre l'accent sur le « Phénomène divin », tandis que celle de l'Islam, au contraire, est de réduire le phénomène au Principe ou l'effet à la Cause.

Voile suprême, celui qui enveloppe le mystère de l'Unicité et même temps le déploie, tout en restant immuable et sans priver de rien ; la Possibilité n'est autre que l'Infinitude du Ré Qui dit Infinitude, dit Potentialité : et affirmer que la Possi lité tout court, ou la Potentialité, à la fois voile et dévoile l'Ab lu, n'est qu'une façon d'exprimer la duodimensionalité — en indifférenciée — que nous pouvons discerner analytiqueme dans l'absolument Réel. De même, nous pouvons y discerner u tridimensionalité, elle aussi intrinsèquement indifférenciée m annonciatrice d'un déploiement possible : ces dimensions so l'« Etre », la « Conscience », la « Félicité ». C'est en vertu troisième élément — immuable en soi — que la Possibilité di ne déborde et donne lieu, « par amour », à ce mystère d'extéri risation qu'est le Voile universel, dont la chaîne est faite d mondes, et la trame, des êtres.

NOMBRES HYPOSTATIQUES ET COSMIQUES

Le symbolisme des nombres et des figures géométriques permet de rendre compte sans difficulté des modes et degrés de voilement et dévoilement ; non que la compréhension proprement dite en serait rendue facile, mais les symboles fournissent au moins des clefs et des éléments de clarté.

On peut représenter la Réalité absolue, ou l'Essence, ou le Sur-Etre, par le point ; il serait moins inadéquat sans doute de le figurer par le vide, mais le vide n'est pas à proprement parler une figuration, et si nous donnons à l'Essence un nom, nous pouvons avec le même droit, et avec le même risque, la représenter par un signe ; et le signe le plus simple, donc le plus essentiel, est le point.

Or qui dit Réalité, dit Puissance ou Potentialité, ou *Shakti* si l'on veut ; il y a donc dans le Réel un principe de polarisation, parfaitement indifférencié dans l'Absolu, mais susceptible d'être discerné et cause de tout déploiement subséquent. Nous pouvons représenter cette polarité de principe par un axe soit horizontal, soit vertical : s'il est horizontal, il signifie que la Potentialité, ou la *Mâyâ* suprême, demeure dans le Principe suprême, *Paramâtmâ*, à titre de dimension intrinsèque ou de puissance latente ; si l'axe est vertical, il signifie que la Potentialité devient Virtualité, qu'elle rayonne et se communique, que par conséquent elle donne lieu à cette Hypostase première qu'est l'Etre, le principe créateur [1]. C'est dans cette première bipolarité, ou dans cette dualité principielle, que se trouvent préfigurées ou préréalisées toutes les complémentarités et oppositions possibles : le sujet et l'objet, l'activité et la passivité, le statique et le dynamique, l'unicité et la totalité, l'exclusif et l'inclusif, la rigueur et la douceur. Ces couples sont horizontaux quand le second terme est le complément qualitatif et partant harmonieux du premier, c'est-à-dire s'il en est la *Shakti* ; ils sont verticaux quand le second terme tend d'une manière efficiente vers un

1. L'ensemble du point, du trait horizontal et du trait vertical se transcrit par le cercle, qui exprime l'union entre la Divinité et sa Puissance rayonnante, ou entre le *Déva* et sa *Shakti* ; c'est, si l'on veut, la « Totalité » divine, tandis que le point figure « l'Unicité ».

niveau plus relatif ou quand il s'y trouve déjà. Nous n'a pas à mentionner ici les oppositions pures et simples, do second terme n'a qu'un caractère privatif et qui ne peu avoir aucun archétype divin, sauf d'une manière purement que et symbolique.

Dans le microcosme humain, la dualité se manifeste, soit la double fonction du cœur, qui est à la fois Intellect et Am celui-ci se référant à l'Infini et celui-là à l'Absolu ; sous un au rapport, qui reflète la projection hypostatique descenda l'Intellect correspond au Sur-Etre, et le mental à l'Etre.

***

L'archétype divin de tous les ternaires positifs est la tri védantine *Sat, Chit, Ananda* : Dieu, à partir de son Essen surontologique, est pur « Etre », pur « Esprit », pure « F cité » (2).

Comme le binaire, le ternaire présente deux aspects différen suivant la position du triangle, géométriquement parlant. Da le triangle droit, la dualité de la base est contemplative en sens qu'elle indique, par le sommet, un repliement vers l'unité le ternaire est ainsi la relativité qui entend se conformer l'absoluité et refuse de s'en éloigner ; elle clôt le mouvement ver le multiple. Dans le triangle inversé, la dualité est opérative en ce sens qu'elle tend, par le sommet inversé, vers le rayonnement extrinsèque ou la production.

C'est dire que l'élément *Ananda*, ou bien constitue le rayonnement interne et intrinsèque d'*Atma*, lequel ne désire rien d'autre — si l'on peut dire — que la jouissance de sa propre Possibilité infinie, ou bien au contraire tend vers la manifestation — et la réfraction innombrable — de cette Possibilité maintenant débordante. C'est ainsi que, dans l'amour sexuel, le but ou le résultat peut être extérieur et quasiment social, à savoir l'enfant ; mais il peut aussi être intérieur et contemplatif, à savoir la réalisation — moyennant ce symbolisme vécu, précisément — de l'Essence une dans laquelle se fondent les deux partenaires, ce qui est une naissance vers le haut et une résorption dans la Substance (3). Dans ce cas, le résultat est

2. Il faut entendre ici par « Etre », non le seul Principe ontologique et créateur, mais la Réalité tout court. Pour ce qui est de la distinction entre l'Etre créateur et le Sur-Etre, nous ferons remarquer que les termes *esse* et *posse*, dans leur juxtaposition et leur corrélation, rendent clairement compte du rapport entre les deux aspects dont il s'agit.

3. Les deux points de vue peuvent se combiner, et ils le font même nécessairement lorsqu'il y a coïncidence entre une vocation sociale et une vocation contemplative, coïncidence que favorise la perspective islamique, et l'exemple du Prophète en particulier.

essentialité, tandis que dans le cas précédent, il est perfection ; c'est dire que les dimensions d'absoluité et d'infinité, d'une part relèvent de l'Essence, qui les unit, et d'autre part produisent la perfection, qui les manifeste.

Mais il y a encore un autre type de ternaire, dont l'exemple le plus immédiat est la hiérarchie des éléments constitutifs du microcosme, *corpus, anima, spiritus*, ou *soma, psyché, pneuma* ; le ternaire védantin des qualités cosmiques, *tamas, râjas, sattwa*, est du même ordre. Ce ternaire se fonde, non sur l'union de deux pôles complémentaires en vue d'un troisième élément, soit supérieur soit inférieur, ou soit interne soit externe, mais sur les aspects qualitatifs de l'espace mesuré à partir d'une conscience qui s'y trouve située : dimension ascendante ou légèreté, dimension descendante ou pesanteur, dimension horizontale disponible pour les deux influences.

Le ternaire que nous avons envisagé précédemment — celui de *Sat-Chit-Ananda* — a lui aussi un fondement spatial, mais purement objectif : ce sont les trois dimensions de l'espace, hauteur, largeur et profondeur ; la première correspond au principe masculin, la deuxième au principe féminin, et la troisième au fruit, qui est soit intrinsèque, soit extrinsèque ; cette dernière distinction s'exprime précisément par la position du triangle. Or le nouveau ternaire que nous envisageons ici, — corps, âme, esprit, ou obscurité, chaleur, lumière, — ce nouveau ternaire se retrouve lui aussi dans le triangle, et cela de deux manières fort instructives : ou bien l'esprit se situe au sommet, et alors l'image exprime la transcendance de l'Intellect par rapport à l'âme sensible et au corps, qui alors sont mis sur le même plan, avec la différence toutefois que l'âme se situe à droite, côté positif ou actif ; ou bien le corps se situe au sommet inversé, et alors l'image exprime la supériorité et de l'âme et de l'esprit par rapport au corps.

Et ceci indique deux aspects du ternaire divin correspondant : en un sens, le monde est le « Corps » de Dieu, son « Ame » étant l'Etre en tant que matrice des archétypes, et son « Esprit » étant l'Essence ; en un autre sens, — et nous rejoignons alors la rigueur védantine, — l'Essence ou le Sur-Etre est l' « Esprit » de Dieu, tandis que la subordination de *Mâyâ* ou de la Relativité se trouve exprimée par la juxtaposition, sur la base du triangle, de l'Etre et de l'Existence, donc de l' « Ame » et du « Corps ».

Mais revenons au ternaire *Sat-Chit-Ananda* représenté par le triangle, le sommet marquant *Sat*, et les deux angles inférieurs marquant respectivement *Chit* et *Ananda* : par l'inversion du triangle, le sommet, qui est Etre et Puissance rayonnante dans le triangle droit, devient puissance éloignante et coagulante, donc

en fin de compte subversive, dans le triangle inversé ; l'image de la chute de Lucifer, où le point le plus élevé d le point le plus bas, image qui explique le rapport myst et paradoxal entre l'Etre puissant, mais immuable, et la pu ce manifestante qui éloigne de l'Etre jusqu'à se dresser ment contre lui (4). La puissance cosmogonique positi innocente aboutit à ce point de chute qu'est la matière, t que la puissance centrifuge subversive aboutit au mal ; ce là deux aspects qu'il ne faut pas confondre.

Il est une image particulièrement concrète du ternaire vé tin, et c'est le soleil : l'astre solaire, comme toutes les ét fixes, est matière, forme et rayonnement. La matière, o masse-énergie, manifeste *Sat*, l'Etre-Puissance ; la forme équi à *Chit*, la Conscience ou l'Intelligence (5) ; le rayonnement cor pond à *Ananda*, la Béatitude ou la Bonté. Or le rayonnem comporte et la chaleur et la lumière, comme *Ananda* parti à la fois à *Sat* et à *Chit*, la chaleur se référant à la Bonté, et lumière à la Beauté ; la lumière transporte au loin l'image soleil, comme la Beauté transmet la Vérité ; « la Beauté est splendeur du Vrai ». Selon un symbolisme quelque peu différ et non moins plausible, le soleil se présente à l'expérience hum ne comme forme, lumière et chaleur : *Sat*, *Chit*, *Ananda* ; d ce cas, la substance ne fait qu'un avec la forme, qui marque Puissance fondamentale, tandis que la lumière manifeste l'Int ligence, et la chaleur la Bonté (6).

***

Pour ce qui est du reflet du ternaire hypostatique dans microcosme humain, nous dirons que l'Intellect, qui est l' « œ du cœur » ou l'organe de la connaissance directe, se projett dans l'âme individuelle en se limitant et se polarisant ; il s

4. Le diable étant la personnification humanisée — au contact d l'homme — de l'aspect subversif de la puissance existentielle centrifuge non de cette puissance en tant qu'elle a pour mission de manifester posi tivement la Possibilité divine.

5. Dans n'importe quelle créature humaine, animale, végétale ou miné rale, la forme exprime *Chit* ; la matière, *Sat* ; et l'étendue ou la croissance, *Ananda*. Il est toutefois impossible d'isoler une de ces dimensions de l'autre, car elles « opèrent » toujours en commun : si la forme qui distingue une fleur d'une autre fleur manifeste l'élément « Connaissance », *Chit*, elle n'en exprime pas moins, dans le cadre même de cet élément, l'élément « Joie », *Ananda*, d'où la beauté de la fleur. Précisons que chez les êtres conscients, une application psychologique du ternaire se superpose de toute évidence à l'application physico-végétative que nous venons de signaler.

6. Il est curieux de noter que dans des images liturgiques du soleil, tels que l'ostensoire ou l'encadrement du monogramme de Jésus, des rayons droits alternent avec des flammes, ce qui exprime la distinction entre la « lumière » et la « chaleur » de l'Être divin.

nifeste alors sous un triple aspect, ou si l'on préfère, il se nde en trois modes, à savoir l'intelligence, la volonté et le timent. C'est-à-dire que l'Intellect lui-même est à la fois cogni , volitif et affectif en ce sens qu'il comporte trois dimensions se réfèrent respectivement à la « Connaissance » (*Chit*), à Etre » (*Sat*) et à la « Béatitude » (*Ananda*) du Principe *tmâ*).

L'intelligence opère la compréhension de Dieu, du monde, de omme ; le sujet connaissant se trouve entièrement déterminé r l'objet connu ou à connaître ; Dieu apparaît *a priori* sous le pport de la transcendance. La volonté à son tour opère, spiri llement parlant, le mouvement vers Dieu, donc avant tout la ncentration contemplative, sur la base des conditions requises en entendu ; ici, c'est le sujet qui prédomine, ce qui résulte 'ailleurs du fait que, par la force des choses, Dieu est envisagé ratiquement sous le rapport de l'immanence. Dans le troisième omaine, l'âme, l'homme ne se réduit ni à l'objet connu ni au sujet réalisant, car c'est ici le plan de la confrontation de l'homme avec Dieu ; c'est par conséquent le plan de la dévotion et de la foi, et du dialogue humainement divin — ou divinement humain — entre la personne et son créateur.

Il convient de préciser ici que dans la connaissance, le sujet s'éteint devant l'objet : si celui-ci est positif, il absorbe pour ainsi dire le sujet tout en l'éteignant, mais s'il est négatif, l'extinction du sujet signifie simplement la rigueur de la perception. Dans la concentration contemplative et réalisatrice par contre, laquelle relève de la volonté au point de vue de l'opération immédiate, le sujet humain se trouve absorbé unitivement par le Sujet divin, ce qui en même temps implique de toute évidence une extinction par rapport à ce dernier.

Le symbole naturel de la trinité est la tridimensionalité de l'espace : interprétées en connexion avec le microcosme humain, la hauteur évoque l'intelligence, la largeur, le sentiment, et la profondeur la volonté. Car l'intelligence tend vers le haut, vers l'essentiel et le transcendant ; quand elle est pervertie par l'erreur, elle tombe en contredisant sa propre nature. Le sentiment, lui, c'est nous-mêmes en notre totalité existentielle, *hic* et *nunc*, ce qu'exprime la largeur, avec une différence qualitative entre la droite et la gauche ; autrement dit, le sentiment, au sens entier et profond que nous avons en vue ici, représente la personne humaine et le choix qu'elle peut faire de sa destinée. Quant à la volonté, elle avance comme notre marche ; elle s'enfonce dans l'avenir comme notre marche s'enfonce dans l'espace, à moins qu'elle ne recule en s'opposant à sa propre vocation spirituelle

et eschatologique ; dans les deux cas, il y a référence à la di sion de profondeur.

***

Quand on veut rendre compte de la Réalité métacosmi sous le rapport des Hypostases numérales, on peut sans a traire mettre le point final après le nombre trois, qui consti une limite d'autant plus plausible qu'il marque en quelque so un repliement sur l'Unité ; il exprime en effet l'Unité langage de pluralité et semble vouloir arrêter le déploiement celle-ci. Mais on peut avec non moins de raison procéder pl loin, comme le font en effet diverses perspectives traditionnell

Envisagée sous le rapport du principe de quaternité, l'Essen comporte quatre qualités ou fonctions, que reflètent sur terre Nord, le Sud, l'Est et l'Ouest. A l'aide de cette correspondan analogique, nous pourrons discerner d'autant plus aisément, da l'Essence même et par conséquent à l'état indifférencié et late — où « tout est en tout » — mais évidemment à titre de pote tialité de *Mâyâ*, les quatre principes suivants : premièrement Pureté ou la Vacuité, l'Exclusivité ; deuxièmement, à l'oppo complémentaire, — il s'agit symboliquement de l'axe Nord-Sud, — la Bonté, la Beauté, la Vie, ou l'Intensité, l'Attraction ; troisiè mement la Force ou l'Activité, la Manifestation ; et quatrième ment, — c'est l'axe Est-Ouest, — la Paix, l'Equilibre, ou la Passi vité, l'Inclusivité, la Réceptivité. Se réfèrent à ces principes, dans le Koran, les Noms *Dhul-Jalâl*, *Dhul-Ikrâm* (7), *El-Hayy*, *El-Qayyûm* : le Possesseur de la Majesté, de la Générosité, le Vivant, l'Immuable (8), Noms que nous pourrions traduire également par les notions suivantes : la Pureté inviolable, l'Amour débordant, la Puissance invincible, la Sérénité inaltérable ; ou la Vérité, qui est Rigueur et Pureté, la Vie, qui est Douceur et Amour, la Force, qui est Perfection active, et la Paix, qui est Perfection passive.

L'image de la quaternité est le carré, ou encore la croix ; celle-ci est dynamique, et celui-là statique (9). La quaternité signi-

7. Réunis en un seul Nom : *Dhul-Jalâli wal-Ikrâm*, « Possesseur de la Majesté et de la Générosité » (Sourate *Le Clément*, 78). La Sounna rapporte les deux Noms équivalents de *Jalîl*, « Majestueux », et *Jamîl*, « Beau », d'où ces deux aspects divins fondamentaux : *Jalâl*, « Majesté », et *Jamâl*, « Beauté », c'est-à-dire : Rigueur et Douceur.

8. Ou plus précisément : Celui qui subsiste par Lui-même. La « Passivité » signifie ici la pure « Substantialité » et implique les idées d'Harmonie et de Paix ; Dieu est « passif » en ce sens qu'il est infiniment conforme à Lui-même, ou à l'Essence quand il s'agit de l'Etre.

9. Logiquement, il y aurait peut-être un certain avantage à représenter la quaternité dynamique par un carré oblique plutôt que par la croix, puisque le croisement central de celle-ci constitue déjà un cinquième élément ; ce serait remplacer les côtés du carré par des angles, ce qui indiquerait précisément le rayonnement à la place du repliement contemplatif.

fie la stabilité ou la stabilisation ; représentée par le carré, elle est un monde solidement établi, et un espace qui enferme ; représentée par la croix, elle est la Loi stabilisante qui se proclame vers les quatre directions, en indiquant ainsi son caractère de totalité. La quaternité statique est le Sanctuaire, qui offre la sécurité ; la quaternité dynamique est le rayonnement de la Grâce ordonnatrice, qui est à la fois Loi et Bénédiction (10). Tout ceci se trouve préfiguré en Dieu, dans l'Essence d'une manière indifférenciée, et dans l'Etre, d'une manière différenciée.

Statique, la Quaternité est intrinsèque et en quelque sorte repliée sur elle-même, et c'est *Mâyâ* rayonnant comme Infinitude dans le sein d'*Atmâ* ; dynamique, la Quaternité rayonne, et c'est *Mâyâ* dans sa fonction de communiquer *Atmâ* et de déployer ses potentialités ; dans ce cas, elle établit le cosmos selon les principes de totalité et de stabilité, — c'est là le sens de la quaternité en soi, — et lui infuse les quatre qualités dont il a besoin pour subsister et pour vivre (11) ; c'est là le sens des quatre Archanges qui, émanant de l'Esprit divin (*Rûh*) dont ils représentent les fonctions, soutiennent et gouvernent le monde.

La Quaternité n'est qu'un développement de la Dualité *Atmâ-Mâyâ*, *Dêva* et *Shakti* : la Divinité et sa Puissance à la fois de Vie interne et de Rayonnement théophanique.

Mais la quaternité ne se réfère pas à l'équilibre seulement, elle détermine également le déroulement, donc le temps ou les cycles : il y a les quatre saisons, les quatre parties de la journée, les quatre âges des créatures et des mondes. Ce déroulement ne saurait s'appliquer au Principe, qui est immuable ; ce qu'il signifie, c'est une projection successive, dans le cosmos, de la quaternité principielle et par conséquent extra-temporelle. La quaternité temporelle a avant tout un sens cosmogonique, et elle demeure du reste cristallisée dans les quatre grands degrés du déploiement universel : le monde matériel correspond à l'hiver, le monde vital à l'automne, le monde animique à l'été, et le monde spirituel —

10. On se rappellera ici, d'une part de la Kaaba, dont l'intérieur est un sanctuaire protégé par les murs, donc enfermé et non ouvert, et d'autre part de l'appel à la prière sur les minarets, lequel se fait vers les quatre directions de l'espace. Du reste, celui qui prie à l'intérieur de la Kaaba, ne pouvant plus se tourner vers le centre puisqu'il s'y trouve, doit se prosterner vers les quatre directions, ce qui combine le symbolisme statique du carré avec le symbolisme dynamique de la croix.

11. La Jérusalem céleste correspond au carré, étant une ville et un sanctuaire ; le Paradis terrestre, avec ses quatre fleuves, correspond à la croix. Le Paradis islamique — le « Jardin » (*Jannah*) — combine les deux images : d'une part c'est un monde et un sanctuaire, et d'autre part quatre fleuves jaillissent de son centre. Béatitude de sécurité dans le premier cas ; de rayonnement dans le second.

angélique ou paradisiaque — au printemps ; et cela dans le microcosme aussi bien que dans le macrocosme (12).

Le passage de la trinité à la quaternité s'effectue, si l'on peut dire, par la bipolarisation du sommet du triangle, lequel comporte virtuellement une dualité du fait de sa double origine ; c'est le passage du triangle au carré. La trinité, c'est par exemple le père, la mère et l'enfant ; or l'enfant ne peut être neutre, il est forcément soit mâle, soit femelle ; s'il est l'un, il appelle logiquement la présence de l'autre. D'une façon analogue, l'opposition complémentaire entre le Nord et le Sud appelle une région intermédiaire qui, en se bipolarisant à son tour, donne lieu à l'Est et à l'Ouest, celui-ci participant d'une certaine manière du Nord, et celui-là du Sud.

Ce processus principiel de progression se répète dans le cas de la quaternité, comme elle se répète pour les autres nombres, *mutatis mutandis* : toute quaternité est un quinaire virtuel et ne se caractérise que par le fait que le centre se trouve pour ainsi dire projeté dans les quatre extrémités : la quaternité est le centre envisagé sous son aspect quaternaire. Mais il suffit d'accentuer le centre indépendamment de ses prolongements pour obtenir le quinaire : ainsi, quand on parle des quatre âges, l'individu qui les subit est compris dans chaque âge ; et dans les quatre saisons, la terre qui les subit est sous-entendue, sans quoi les saisons, comme les âges, seraient des abstractions.

***

La Quaternité divine se reflète dans chacun des trois modes du microcosme humain : intelligence, volonté, sentiment ; ou conscience intellective, volitive et affective ; ou encore, compréhension, concentration et conformité ou vertu. Au lieu de « sentiment », nous pourrions dire simplement « âme », car il s'agit de la personne humaine comme telle, qui est par définition aimante ; ou plus précisément, qui est capable d'inclure ou d'exclure de son amour fondamental les choses qui se présentent à son expérience.

Nous avons discerné dans la nature divine les quatre « points cardinaux » suivants : la Pureté, la Force, la Vie, la Paix ; ou la Vacuité, qui exclut, l'Activité, qui manifeste, l'Attraction, qui réintègre, l'Equilibre, qui inclut. Or l'intelligence illuminée par la vérité — conformément à sa raison d'être — comporte ces pôles

12. Cette hiérarchie est celle des règnes terrestres : règne minéral, règne végétal, règne animal, règne humain ; l'espèce humaine se détachant du règne animal par l'Intellect.

du fait qu'elle est capable d'abstraction, de discrimination, d'assimilation ou de certitude, de contemplation ou de sérénité.

Toujours en connexion avec l'intelligence, il nous faut envisager encore une autre quaternité, dont les éléments constitutifs sont aux quatre qualités décrites ce que les régions intermédiaires sont aux points cardinaux : ces éléments sont la raison et l'intuition d'une part, et l'imagination et la mémoire d'autre part, ce qui correspond aux axes Nord-Sud et Est-Ouest. La raison opère, non l'intellection mais la cohésion, l'interprétation, l'ordonnance, la conclusion ; l'intuition, qui est son opposé complémentaire, opère la perception immédiate bien que voilée et le plus souvent approximative, toujours sur le plan des phénomènes externes ou internes, car il s'agit ici du mental et non du pur Intellect. Quant à l'imagination et à la mémoire, la première est prospective et opère l'invention, la création, la production à un degré quelconque ; la deuxième au contraire est rétrospective et opère la conservation, l'enracinement, la continuité empirique. Nous pourrions ajouter ici que la qualité de la raison est la justice, qui est objective ; celle de l'imagination est la vigilance, qui est prospective ; celle de l'intuition est la générosité, qui est subjective ; et celle de la mémoire est la gratitude, qui est rétrospective.

Nous pourrions dire des choses analogues au sujet des deux autres plans du microcosme, la volonté et le sentiment, ou l'âme volitive et l'âme affective si l'on préfère, mais notre intention n'est pas de pousser plus loin cette analyse, que nous n'avons présentée qu'à titre d'application et d'exemple.

***

Quant à la Divinité envisagée sous le rapport du nombre cinq, elle présente le caractère de la Quaternité avec la différence que les quatre fonctions sont essentiellement considérées dans leur rapport avec le centre ou le sommet, en un sens soit statique et centripète, soit dynamique et centrifuge. Si nous prenons l'exemple des éléments, — terre, feu, air, eau, — on les envisagera non en eux-mêmes, mais comme modalités de l'élément central, l'éther ; ou encore, en prenant l'exemple des facultés mentales, — raison, intuition, imagination, mémoire, — on les regardera soit comme tendant contemplativement vers l'Intellect, soit en émanant opérativement de lui. Quant aux quatre directions de l'espace, elles aussi dépendent d'un centre, à savoir la conscience, qui établit les rapports spatiaux. Ces exemples reflètent une

situation hypostatique dont nous ne rendrons pas comp détail, après tout ce que nous avons dit auparavant ([13]).

L'image de ce nombre est le pentagramme : avec le som en haut s'il s'agit de l'aspect statique et tourné vers l'Esse avec le sommet en bas si au contraire il s'agit de l'aspect d mique et de la tendance vers la manifestation. L'image du nom cinq peut aussi être la croix, comme nous l'avons fait remar plus haut ; la différence est que dans l'image cruciale, le ce est encore plus implicite que dans le pentagramme, où il s'e riorise en quelque sorte, et de centre devient sommet ; c comme si le cœur était devenu cerveau. En outre, si la croix co bine la verticalité et l'horizontalité, le pentagramme accentu la distinction entre la supériorité et l'infériorité : la vertical dans la croix devient la supériorité dans le pentagramme, en so que dans ce dernier l'axe Nord-Sud se trouve représenté par deux angles supérieurs, et l'axe Est-Ouest par les angles inférieu le sommet du pentagramme équivalant au centre de la croix.

Et ceci indique que le pentagramme est bien une image l'homme, mais aussi, et *a priori*, une image du Prototype divi Chez celui-ci, la « Main droite » (« Sud » : Douceur) s'ouvre la « Main gauche » (« Nord » : Rigueur) se ferme ; le « Pie droit » (« Est » : Activité) s'approche ; le « Pied gauche (« Ouest » : Passivité) s'éloigne. Chez l'homme, la main droite — toujours symboliquement parlant — accomplit le bien ; la mai gauche évite ou empêche le mal ; le pied droit approche de Dieu le pied gauche éloigne du monde. Plus fondamentalement et en donnant aux deux perfections passives le sens positif qu'elles comportent en premier lieu, — car « Ma Clémence a précédé Ma Colère », — nous dirons que la Main gauche de Dieu se réfère à la Pureté, donc aussi à la purification de l'homme, tandis que le Pied gauche se réfère à l'Immobilité, — et l'homme qui prie se tient debout devant Dieu, — donc à la Paix et aussi à la patience et à la gratitude.

Si le pentagramme s'applique soit à Dieu, soit à l'homme, il s'applique également, d'une façon nouvelle, à la rencontre de l'humain et du divin dans l'*Avatâra* ; le symbolisme islamique

13. Dans la cosmologie mystique de la plupart des Indiens de l'Amé- rique du Nord, le quinquénaire s'obtient du fait que l'homme se situe au centre des quatre points cardinaux ; d'une part il les constate autour de lui, il en est la mesure en quelque sorte, et d'autre part il les contient en lui-même, ils font partie de sa substance. Très schématiquement parlant, la perspective de ces Indiens se ramène à une verticale divisée en trois plans superposés de signification variable, chaque plan comportant à son tour quatre pôles qui correspondent aux points cardinaux et qui sont conçus d'une manière soit statique, soit dynamique ; dans ce dernier cas, on se représente un mouvement circulaire, parfois centripète, à savoir les « quatre vents » qui au fond sont les déterminations cosmiques essentielles.

ous en fournit un exemple explicité, en décrivant le mystère du rophète au moyen des cinq termes suivants : Le « Louangé » *Muhammad*) ; le « Serviteur » (*Abd*) ; l' « Envoyé » (*Rasûl*) ; la Bénédiction » (*Çalât*) ; la « Paix » (*Salâm*). Or les qualités de Serviteur » et d' « Envoyé » relèvent de la nature humaine de Mohammed : l'homme « avatârique » est parfaitement soumis à Dieu et sert par là même d'instrument à Dieu ; la Révélation du divin présuppose l'extinction de l'humain. A ces deux qualités ou fonctions se superposent deux dons divins, un qui confère au « Serviteur » les grâces équilibrantes, harmonieuses et apaisantes, et un autre qui confère à l' « Envoyé » les grâces fulgurantes, illuminatrices et vivifiantes, à savoir, précisément, la « Paix » et la « Bénédiction » ([14]). Le sommet du pentagramme est le nom Mohammed, qui ésotériquement désigne le Logos en tant que « Lumière mohammédienne » (*Nûr muhammadî*) ; quand le penta- gramme est inversé, le sommet se trouvant alors en bas, le même nom désigne la personnalité humaine et historique du Prophète ([15]). La synthèse de ces cinq éléments se cristallise dans l'épithète « Ami » (*Habîb*), lequel implique en fait tout le mystère de l'*Avatâra*.

⁂

Quant au nombre six, son image est soit le sceau de Salomon, soit la croix à trois dimensions : Nord, Sud, Est, Ouest, Zénith, Nadir. Dans le sceau de Salomon, l'interprétation varie suivant que nous mettons l'accent sur le sommet supérieur ou le sommet inférieur ; dans ce dernier cas, c'est la tendance à la manifestation qui prédomine ([16]). Le nombre six est celui du déploiement total,

14. Ces quatre notions constituent les points de repère fondamentaux de ce que nous pourrions appeler la théologie mohammédienne ; tout Musulman doit attester que le Prophète est « Serviteur » (*Abd*) et « Envoyé » (*Rasûl*), et ajouter au nom Mohammed, toutes les fois qu'il le prononce, les vœux de « Bénédiction » et de « Paix ».

15. Dans le chiisme, les « cinq personnes », à savoir la « famille » (*âl*) du Prophète, résument la qualité avatârique et manifestent par conséquent la Nature divine selon le nombre cinq : ce sont Mohammed, sa fille Fâtimah, son gendre Alî, leurs fils Hassan et Hussain. Mohammed est au sommet du pentagramme ; Fâtimah — qui selon un *hadîth* a le parfum du Paradis entre ses seins — se situe en haut à gauche, car elle incarne la Perfection passi- ve ; Alî, qui incarne la Perfection active, est en haut à droite. Au bas du pentagramme, Hassan se situe à gauche, car il personnifie la sainte patien- ce ; Hussain, qui personnifie la sainte combativité, est en bas à droite. On compare les « cinq personnes » aux cinq facultés sensibles et aux cinq éléments.

16. Le sceau de Salomon, de toute évidence, symbolise également la Dualité, sous le rapport particulier de l'interpénétration, chacun des deux pôles étant à sa manière *Sat*, *Chit* et *Ananda*. Certains *yantras* tantriques se fondent sur cette image, en la développant de diverses manières. — On a soutenu, sur la base d'un symbolisme biblique, — le septième jour de la création étant celui du Créateur, — que le nombre six est celui de l'imper- fection ; or d'une part, le nombre des directions de l'espace à partir du centre ne peut être imparfait, et d'autre part, aucun des nombres simples ou fondamentaux ne peut se réduire à une signification négative.

— d'où les six jours de la création, — et il est par là mêm nombre des hypostases.

Pour ce qui est du nombre sept, l'image est encore le s de Salomon, mais avec le point central ; elle est également l'é des six directions de l'espace avec, en plus, la conscience qu mesure ; ce que le nombre cinq est au nombre quatre, le no sept le sera au nombre six. La différence est que, dans les n bres pairs, l'Essence s'hypostasie dans les pôles en présence, dis que dans les nombres impairs, elle apparaît au premier p comme leur principe, ou comme leur centre qui les déter soit en en jouissant à l'intérieur, soit en les faisant rayonner v l'extérieur. Dans le premier cas, celui de la jouissance inter c'est l'élément *Atmâ* ou *Shiva* qui prédomine ; dans le deuxiè cas, celui du rayonnement, c'est l'élément *Mâyâ* ou *Shakti*.

Nous pouvons nous arrêter à ce nombre sept, qui est ce du rayonnement divin à la fois centrifuge et centripète, donc la projection du Principe aussi bien que du retour à lui après déploiement [17] : les « sept Esprits de Dieu », ou les « Anges la Face », d'une part « se tiennent toujours prêts à pénétrer aupr de la Gloire du Seigneur », selon le Livre de Tobie, mais d'aut part sont « en mission par toute la terre », selon l'Apocalypse [18] C'est là la divine *Mâyâ* qui émerge de Dieu et qui retourne à lu ce dernier sens expliquant la sainteté du septième jour [19] ; c sont là aussi, pour parler avec Zacharie, les « sept yeux d Yahvé », qui regardent le monde et qui, ajouterons-nous, se referment sur l'Essence [20].

Chacun des nombres divins ou hypostatiques est un voile qui d'une part cache l'Unité et d'autre part l'explicite. Or ces voiles, nous l'avons dit, ne sauraient être comptés, *Mâyâ* étant indéfinie en vertu de l'Infini qui l'anime, et qu'elle manifeste en un déploiement diversifiant et inépuisable.

∴

17. Selon une doctrine hindoue, un cycle cosmique total — un *kalpa* — comporte sept *manvantaras* « descendants » et sept « ascendants » ; la phase manifestante est suivie d'une phase réintégrante.

18. Le « livre scellé de sept sceaux » relève du même symbolisme, avec son double sens d'occultation et de révélation. — Dans un ordre symbolique tout à fait différent quant à la forme, la « danse des sept voiles » aussi combine le nombre sept avec les deux phases de voilement et de dévoilement, ce qui indique sa connexion fondamentale avec le mystère de *Mâyâ* ; chacune des deux phases pouvant avoir un sens positif ou négatif, en soi ou suivant les points de vue.

19. Le nombre sept étant celui de *Mâyâ*, il n'y a rien de surprenant à ce qu'on lui ait attribué une signification de maternité. Les sept joies et les sept douleurs de Marie expriment l'aspect maternel, aussi bien que l'ambiguïté, de la *Mâyâ* ou de la *Shakti* ; l'ambiguïté résidant précisément dans l'opposition des douleurs et des joies.

20. Le chandelier à sept branches du Temple de Jérusalem est une figuration liturgique des plus expressives des Anges qui se tiennent devant la Face de Dieu ; ou devant la Présence réelle, la *Shekhinah*.

Ceci dit, revenons au nombre six en tant qu'il s'applique à la diversité — ou au déploiement — des « dimensions » comprises dans la nature divine. Coïncide en effet avec le sceau de Salomon la présentation suivante des aspects de la Réalité suprême : d'une part l'Absolu, l'Infini, la Perfection ; d'autre part la Transcendance, l'Immanence, la Manifestation. L'Absolu est comme le point géométrique ; l'Infini, sa *Shakti* si l'on veut, — ou l' « Energie » si l'Absolu est la « Substance », — l'Infini donc est comme la ligne qui prolonge le point, ou comme la croix ou l'étoile puisque l'espace est pluridimensionnel [21] ; la Perfection, elle, est comme le cercle qui d'une part étend le point et d'autre part limite la croix. La série des cercles concentriques symbolise la succession — d'abord ontologique et ensuite cosmologique — des plans de réfraction du rayonnement universel ; ce sont les réceptacles — éventuellement les mondes — dans lesquels l'Absolu, prolongé par l'Infini, se projette et en quelque sorte s'incarne. Le premier des cercles marque le degré des Qualités divines : Dieu est parfait en ses Qualités, alors que son Essence transcende cette première polarisation ou cette première relativité.

Vient ensuite le second ternaire, constitué par la Transcendance, l'Immanence et la Manifestation : ces hypostases se distinguent des précédentes par le fait qu'elles présupposent le monde. En effet, la Réalité divine ne peut être transcendante et immanente que par rapport au monde qu'elle dépasse et en même temps pénètre ; à plus forte raison, elle ne peut se manifester que dans un monde qui, par définition, est déjà manifesté. Ce dernier élément, la Manifestation divine ou la Théophanie, est le reflet direct du Principe dans le cosmos, — ce sont les diverses apparitions du Logos, — et il clôt le déploiement des aspects divins ou des Hypostases.

21. Le sceau de Salomon rend compte des hypostases d'une façon simplement « topographique » et non descriptive.

L'ARBRE PRIMORDIAL

Esotériquement, l'arbre-symbole est le centre universel qui offre les fruits de diverses possibilités ; par son tronc, qui est vertical, il suggère l'ascension et par là même aussi la descente ; par ses branches, il fait fonction d'échelle. L'arbre abrite en outre contre la chaleur du soleil : il donne de l'ombre, et sous ce rapport il suggère le foyer, la sécurité, le repos, la fraîcheur ; l'ombre est un des bienfaits dont jouissent les bienheureux au Paradis musulman (1). Mais les aspects les plus importants du symbolisme de l'arbre sont sans doute la position axiale et les fruits.

La Genèse nous informe qu'il y avait au centre du Paradis terrestre l'arbre de Vie, et qu'un autre arbre était celui de la connaissance du Bien et du Mal ; les fruits de ce deuxième arbre étaient défendus à l'homme. L'arbre central est celui de la connaissance synthétique ou unitive : c'est voir les accidents, ou les contingences, dans la Substance ou en fonction d'elle. L'arbre défendu est celui de la connaissance séparative : c'est voir les accidents en dehors de la Substance et en oubliant celle-ci, comme si les accidents étaient des substances autonomes, ce qui aboutit pratiquement à la négation de la Substance une ; ce fut là le péché du premier couple humain. Or pour une perspective volontariste et pénitentielle, qui voit le mal avant tout dans la passion de la chair, la tentation est grande de voir la chute dans l'acte sexuel ; en réalité, la cause de la chute ne saurait être dans une loi positive de la nature, elle est uniquement dans le fait de détacher les biens naturels de leur Source divine, de les vivre en dehors de Dieu et de s'en attribuer la gloire et la jouissance. Le péché d'Adam et d'Eve fut au fond moins une action extérieure déterminée que le fait de se placer en dehors du Centre divin : d'isoler — dans l'acte de connaissance ou de volonté — et le sujet

---

1. Pour les oiseaux et les écureuils, l'arbre est un domicile nourricier en même temps qu'une sorte de paradis ; ce dernier symbolisme résulte notamment des étages faits par les branches, et du sommet débouchant sur l'infini. — On ignore l'origine du sapin de Noël, — d'origine germanique, il ne remonterait pas au-delà du XVIIe siècle, — mais il s'inspire en tout cas de divers prototypes — de l'Antiquité indo-européenne — dont la fonction fut d'inaugurer les saisons, donc les phases d'un cycle. Le sapin, toujours vert, indique du reste la victoire sur l'hiver, et par là l'immortalité.

et l'objet, donc de les retrancher pratiquement, bien qu'illusoirement, de Dieu, qui en fin de compte est seul Sujet et seul Objet ; ce faisant, le premier couple humain commit nécessairement un acte principiel de désobéissance (²).

Les interprétations théologiques de l'arbre défendu ne sont pas toujours concluantes : ainsi, reconnaître que le premier homme avait nécessairement le discernement moral, puis prétendre que le péché originel fut l'usurpation de la faculté — réservée à Dieu — de décider ce qui est bien et mal, c'est pour le moins contradictoire. Car si Adam avait le discernement moral, il avait par là même la faculté de l'appliquer, et la tournure « décider soi-même ce qui est bien et mal » n'a aucun sens, à moins qu'elle ne signifie le désir d'aller à l'encontre du discernement ; mais dans ce cas il y a violation d'une faculté humaine et non usurpation d'un privilège divin. En outre, dire qu'en décidant ce qui est bien et mal, l'homme se met à la place de Dieu, c'est insinuer que le bien et le mal résultent d'une décision divine, c'est-à-dire d'un verdict dont nous pouvons ignorer les causes, et non de qualités ou circonstances objectives ; c'est là une opinion qui nous ramène à certaines outrances de la théologie asharite. De toute évidence l'évaluation morale, que sa portée soit extrinsèque ou intrinsèque, circonstancielle ou essentielle (³), n'a rien d'arbitraire : est mal, soit ce qui par sa nature ou sur le plan de sa manifestation s'oppose à Dieu (⁴), soit ce qui *de facto* est nuisible à l'homme, l'intérêt supérieur primant toujours l'intérêt inférieur. Rappelons à ce propos, bien que la chose aille de soi, qu'un bien objectif peut être subjectivement un mal pour tel individu ou tel genre d'hommes, et inversement ; pour des raisons d'opportunité, la morale codifiée et simplificatrice admettra plus facilement ce second point de vue que le premier, en ce sens qu'elle appellera volontiers un « mal » tout bien moralement ou socialement inopportun.

---

2. D'après la *Theologia Germanica*, « le péché n'est rien d'autre que ceci : que la créature se détourne du Bien immuable et se tourne vers le bien changeant » ; Adam tomba « parce qu'il revendiqua quelque chose pour lui-même... S'il avait mangé sept pommes, sans jamais revendiquer quelque chose pour lui-même, il ne serait pas tombé ». La pomme était interdite, précisément parce qu'elle coïncidait pour Adam avec le désir d'un bien « pour moi » ; c'est dire que le « péché » cosmique est le *principium individuationis*.

3. Il convient notamment de distinguer entre les règles de conduite et les vertus.

4. Rien ne peut s'opposer absolument à Dieu puisque rien d'existant ne sort de la Possibilité divine ; l'opposition apparente n'est par conséquent que symbolique et transitoire, mais elle n'en est pas moins réelle sur le plan de sa relativité, ce qui est un exemple de plus de ce que nous avons appelé plus d'une fois — paradoxalement mais inévitablement — le « relativement absolu ».



Mais que signifie, dans la Genèse, l'idée que la connaissance du Bien et du Mal est un privilège de Dieu ? Cela signifie que Dieu seul peut vouloir tout ce qu'Il veut, parce que Dieu seul est le Souverain Bien et que, de ce fait, Il ne peut vouloir que le bien (⁵) ; seul l'absolu Bien a droit à l'absolue Liberté, seul Lui la possède, ce qui revient à dire qu'Il la possède par définition. Dans quel sens le péché du premier couple humain fut-il une usurpation d'un privilège divin ? En ce sens que ce couple, en mangeant le fruit défendu, agit comme s'il était le Souverain Bien, à qui toute possibilité est ontologiquement permise ; c'est-à-dire qu'Adam et Eve attribuèrent au relatif les droits de l'Absolu. Positivement, l'arbre de la science du Bien et du Mal est la Toute-Possibilité en tant que Liberté divine ; négativement ou restrictivement, il est cette Possibilité en tant que, se déployant dans l'Existence, donc vers le bas si l'on veut, elle s'éloigne nécessairement de la Source divine.

Sous ce dernier rapport, l'arbre de la distinction du Bien et du Mal marque la *Mâyâ* « impure », celle qui descend, disperse et en même temps épaissit et alourdit ; c'est la Possibilité cosmique, mais sous son aspect inférieur et centrifuge. Aussi n'est-ce pas sans raison que cet arbre est le séjour du serpent instigateur de la chute : le serpent représente en effet, selon son symbolisme négatif, le mode luciférien et ténébreux de la tendance démiurgique ; il devait donc se trouver au Paradis primordial à titre de virtualité du mal, étant donné qu'Eden se situe en effet sur la voie de l'expansion cosmogonique. Le Jardin céleste par contre se situe sur la voie du retour et préfigure à sa manière l'Apocatastase ; la tendance centrifuge s'y trouve par conséquent neutralisée, elle est statique et non dynamique ; elle opère les limitations existentielles au sein de la Béatitude, mais ne saurait briser le cadre de celle-ci. Le Paradis terrestre était situé dans la dimension corruptible ; le Paradis céleste en revanche est au-delà de cette dimension, il est relatif sans être instable ; il vit de la Lumière incorruptible qu'offre la proximité de Dieu. Le Paradis descendant est comme suspendu à la liberté humaine, alors que le Paradis ascendant est fondé sur la seul Grâce divine.

⁂

---

5. Asharî l'a bien compris, mais il l'a bien mal exprimé — et l'a poussé à l'absurde — en soutenant qu'une injustice de la part de Dieu, si elle était possible, serait de la justice.

Quand Dieu semble faire ce qui, de la part de l'homme, serait un mal, Il le compense par un plus grand bien, un peu comme la guérison compense l'amertume du remède ; ceci résulte nécessairement du fait que Dieu est l'absolu Bien et qu'Il comporte par conséquent dans sa nature une qualité compensatoire qui exclut le mal en tant que tel. Or l'homme, n'étant pas l'Etre nécessaire, est par définition contingent, et étant contingent, il ne saurait bénéficier de la nature compensatoire qui résulte de l'Absoluité ou de l'Infinité ; le mal que l'homme fait n'est pas une virtualité de bien, c'est un mal pur et simple parce que l'agent humain est fragment et non totalité, accident et non substance.

Nous pourrions dire aussi que le Créateur a essentiellement droit — de par sa nature unique et inimitable — à une vision séparative et descendante des possibilités, parce que cette vision ne sort pas du Sujet divin ; car Dieu est Unité et Totalité, tout se trouve en Lui, Il ne peut donc pas pécher en sortant de Lui-même, comme le fait l'homme, dont l'existence se limite à une individualité et dont l'acte affecte des existences autres que la sienne propre. L'homme, qui doit contempler Dieu en son cœur, ne saurait avoir droit *a priori* à la vision séparative, descendante et créatrice, car cette vision le sort de lui-même et le sépare de Dieu ; mais la vision séparative une fois acquise, — de par une Providence paradoxale, — l'homme doit subordonner ses œuvres à l'inspiration divine.

L'homme ne peut être libre qu'en Dieu et par Dieu, car il n'a pas comme Dieu son centre en lui-même, sauf en un sens relatif et par participation indirecte, sans quoi il ne serait pas homme. Il y a donc un point, dans l'homme, où celui-ci doit renoncer librement à sa liberté ; étant déiforme, il doit en même temps reconnaître qu'il n'est pas Dieu, et il doit le reconnaître sur la base même de sa déiformité, c'est-à-dire en vertu de son intelligence totale, donc capable d'objectivité.

***

Exotériquement parlant, Dieu « permet » le mal en vue d'un plus grand bien, ce qui est incontestable mais ce qui n'est pas suffisant, car un Dieu « omnipotent » pourrait rendre inutile *a priori* cette nécessité de permettre le mal, en abolissant le mal précisément. La solution ésotérique est d'un ordre tout différent : c'est-à-dire qu'au point de vue de la Subjectivité divine, la Volonté qui veut le mal n'est pas la même que celle qui veut le bien ; au point de vue de l'objet cosmique, Dieu ne veut pas le mal en tant que mal, Il le veut en tant qu'élément constitutif d'un bien, donc

en tant que bien. D'un autre côté, le mal n'est jamais tel par sa substance existentielle, par définition voulue de Dieu ; il ne l'est que par l'accident cosmique d'une privation de bien, voulu de Dieu à titre d'élément indirect d'un plus grand bien. Si l'on nous reproche d'introduire en Dieu une dualité, nous l'admettons sans hésitation — mais non à titre de reproche — comme nous admettons toutes les différenciations dans la Divinité, qu'il s'agisse des degrés hypostatiques ou de qualités ou d'énergies ; l'existence même du polythéisme nous donne raison, abstraction faite de l'aspect éventuel de déviation et de paganisation [6].

Il importe en tout cas de distinguer entre la Volonté divine par rapport à l'existence, et la Volonté divine par rapport à l'homme, qui est intelligence et volonté : sous le premier rapport, tout ce qui existe ou arrive est voulu de Dieu ; sous le second rapport, seule la vérité et le bien sont divinement voulus.

En ce qui concerne l'Omnipotence, nous préciserons une fois de plus qu'elle s'étend à tout ce qui se situe dans l'ordre des contingences en tant que telles, mais non à ce qui relève du jeu des principes enracinés dans la nature divine, directement ou par voie de conséquence ; Dieu ne saurait avoir le pouvoir d'être autre qu'Il n'est, ni de faire que l'ontologiquement absurde soit possible [7].

***

En s'aimant, Adam et Eve aimaient Dieu ; ils ne pouvaient ni aimer ni connaître en dehors de Dieu. Après la chute, ils s'aimaient en dehors de Dieu et pour eux-mêmes, et ils se connaissaient comme des phénomènes séparés et non comme des théophanies ; ce nouveau genre d'amour fut la concupiscence, et ce nouveau genre de connaissance fut la profanité. D'une part, l'homme regardait désormais les choses dans leur phénoménalité isolée et brute, et d'autre part, il était devenu insatiable ; il était devenu *homo faber*, constructeur et producteur ; il œuvrait cependant encore sous l'inspiration divine, — il n'y a pas d'inventions primordiales, — car il s'était réconcilié avec Dieu et l'invention proprement dite était réservée à des phases ultérieures de la chute [8]. Le danger de productivité prométhéenne ou titanesque explique d'ail-

6. Le polythéisme originel envisage la Divinité à la fois en tant qu'*Atmâ* et en fonction de *Mâyâ* ; il n'est païen qu'à partir du moment où il oublie *Atmâ* et prête l'absoluité à la diversité, donc à la relativité.

7. Ressusciter des morts ou créer l'apparence d'un soleil qui s'approche et qui tournoie, n'est pas ontologiquement absurde, comme le serait la possibilité d'être Dieu sans « créer le monde », ou de créer le monde sans « permettre le mal ». Qui dit Absolu, dit rayonnement, donc relativité, et qui dit relativité, dit éloignement de l'Absolu, donc possibilité du mal.

8. Tels l'Antiquité dite classique, la Renaissance, le XIXe siècle.

leurs l'interdiction des images chez les Sémites monothéistes, d'origine nomade, qui tendent à maintenir l'homme dans une sorte d'improductivité voisine de la simplicité primordiale ; les symboles bibliques du « péché créateur » sont la tour de Babel et le veau d'or [9].

« Et ils virent qu'ils étaient nus » : leur intelligence et leur volonté, de même que leur manière de sentir, s'étaient extériorisées, et par là même leur amour s'était détaché de l'essence divine des choses et s'était transmué en concupiscence ; reflets du divin Soleil sur l'eau de l'Existence, ils s'étaient pris pour le Soleil en oubliant qu'ils n'étaient que reflets, et ils eurent honte des conséquences humiliantes de cette erreur. Si dans le symbolisme biblique et koranique les parties sexuelles évoquent la honte et l'humiliation, c'est parce qu'elles rappellent à l'homme la passion aveugle et déifuge, qui est indigne de l'homme puisqu'elle lui ravit son intelligence et sa volonté ; mais il va de soi que cette perspective morale ne résume pas toute la vérité et que le symbolisme positif de la *nuditas sacra* est beaucoup plus profond : d'une part, il évoque la semi-divinité de l'homme primordial, et d'autre part, il entend nous ramener de l'accidentalité, qui est diverse et extérieure, vers la substantialité, qui est simple et intérieure. Au demeurant, la Bible ne reproche pas à Adam et Eve leur nudité ; elle prend acte du fait qu'ils s'en aperçurent avec honte, ce qui est en rapport avec la chute mais non avec la nudité en soi [10].

⁂

L'arbre de la connaissance du Bien et du Mal représente la Puissance manifestante ou cosmogonique, donc extériorisante, avec la connaissance isolante et contrastante que l'extériorisation exige ; et l'arbre de Vie représente au contraire la Puissance réintégrante, donc intériorisante, avec la connaissance participative ou unitive que l'intériorisation exige.

C'est pour cela que les premiers hommes, s'ils avaient pu manger le fruit de l'arbre de la Vie après avoir mangé celui de

9. Au point de vue des peuples pratiquant traditionnellement les arts plastiques, l'*Artifex divin* se place dans le sujet humain, c'est donc Dieu qui opère à travers l'homme et qui crée ou produit l'œuvre ; celle-ci aura une vertu intériorisante, non extériorisante comme dans l'art proprement « idolâtre » ou profane.

10. Selon l'Islam, le vêtement est une révélation divine, ce qui coïncide avec le récit biblique ; « et le vêtement de la crainte de Dieu est meilleur », ajoute cependant le Koran (Sourate *La Crête*, 26), c'est-à-dire que la conscience du Divin protège mieux que le vêtement contre la concupiscence déifuge, idée qui évoque le principe du nudisme sacral, dont toutes les religions offrent du reste au moins quelques exemples.

l'arbre du Bien et du Mal, seraient montés au sommet de la hiérarchie angélique, par usurpation et non par droit ; simple façon de parler, car une telle usurpation, précisément, était impossible, ce que la Genèse exprime en plaçant des chérubins armés d'un glaive à l'entrée du Paradis [11].

L'arbre de la Vie et celui de la connaissance du Bien et du Mal pourraient bien être le même arbre, — ce qu'indiquerait leur situation centrale, — mais envisagé de côtés opposés ; cette interprétation nous ramènerait au symbolisme de Janus et aussi à l'idée islamique du *barzakh*, de la « région intermédiaire » qui sépare les degrés ontologiques et cosmiques [12]. L'idée hindoue de *Mâyâ* est analogue en ce sens que la Relativité, qui *a priori* est une, comporte deux dimensions, une supérieure et une inférieure, et comporte en outre une puissance qui est descendante et productrice et une autre qui est ascendante et libératrice [13].

La chute peut s'interpréter à différents degrés : ainsi, il n'est pas illégitime d'admettre qu'elle peut symboliser l'entrée dans la matière, c'est-à-dire le passage cosmogonique de l'état animique à l'état matériel ; on peut admettre également — toujours sous d'évidentes réserves — que la création d'Eve symbolise ce passage [14], ou encore, que la chute en représente un stade ultérieur et négatif. Mais ce n'est pas là l'intention première de la Genèse, qui commence bel et bien avec la création du monde matériel, et qui relate ensuite — dans le deuxième chapitre [15] — la déchéance de l'homme, laquelle détermina la détérioration de la matière et de toutes les espèces vivantes se trouvant dans cet état.

On a reproché à Platon d'avoir eu de la matière une idée trop négative, mais c'est oublier qu'il y a à cet égard, dans la

11. Ces chérubins, nous les portons en nous-mêmes, au fond du cœur et à l'entrée du Paradis immanent, et c'est pour cela que l'expérimentation spiritualiste profane ne saurait donner le moindre résultat réel et ne peut au contraire qu'intensifier les ténèbres et l'illusion.

12. « ... Alors sera érigé entre eux un mur (*sûr* = *barzakh*) qui aura une porte ; le côté intérieur contiendra la Miséricorde, et du côté extérieur sera le Châtiment » (Sourate *Le Fer*, 13).

13. Plotin divise *Mâyâ* en *Noûs*, Intellect, et *Psyché*, Ame ; celle-ci, dit-il, « s'évade comme une enfant désobéissante » et s'enfonce dans l'aventure de la matière. C'est-à-dire que le processus d'éloignement produit *ipso facto* en fin de compte un phénomène de séparation (Lucifer) et d'inversion (Satan), et c'est, en symbolisme biblique, le serpent au Paradis, lequel marque la phase finale de la trajectoire cosmogonique.

14. Dans ce cas, Adam serait l'androgyne primordial, qui en effet n'est concevable que dans l'état animique.

15. Il n'y a pas dans la Bible des « couches » divergentes, l'une « élohiste » et l'autre « yahviste » ; il n'y a qu'une diversité de point de vue ou d'accent, comme dans toute Ecriture sacrée.

pensée de Platon [16], deux mouvements : le premier se réfère à la matière déchue, et le second, à la matière en soi et en tant que support de l'esprit. Car la matière, comme la substance animique qui la précède, est un reflet de *Mâyâ* : elle comporte par conséquent un aspect déiforme et ascendant et un aspect déifuge et descendant ; et de même qu'il y a eu la chute de Lucifer, — sans quoi il n'y aurait pas eu de serpent au Paradis terrestre, — de même il y a eu la chute de l'homme. Pour Platon, la matière — ou le monde sensible — est mauvaise en tant qu'elle s'oppose à l'esprit, et sous ce rapport seulement ; et elle s'oppose en effet à l'esprit — ou au monde des Idées — par son caractère durci, compressif, pesant en même temps que divisant, sans oublier sa corruptibilité en connexion avec la vie. Mais la matière est bonne sous le rapport de l'inhérence en elle du monde des Idées : le cosmos, y compris sa limite matérielle, est la manifestation du Souverain Bien, et la matière le démontre par sa qualité de stabilité, par la pureté ou la noblesse de certains de ses modes et par sa plasticité symboliste, bref par sa capacité inviolable de servir de réceptacle aux influences du Ciel. Reflet lointain de la *Mâyâ* universelle, la matière est par là même comme un prolongement du Trône de Dieu, ce qu'un spiritualisme hanté par la malédiction de la terre a trop perdu de vue, au prix d'un prodigieux appauvrissement et d'un dangereux déséquilibre ; et pourtant, cette même spiritualité a eu conscience de la sainteté à la fois principielle et virtuelle du corps, qui est *a priori* « image de Dieu » et *a posteriori* élément de « gloire ». Mais la plus ample réfutation de tout manichéisme est donnée par le corps de *l'Avatâra*, lequel est capable en principe de monter au Ciel — en se « transfigurant » — sans devoir passer par cet effet du « fruit défendu » qu'est la mort, et qui montre par son caractère sacré que la matière est fondamentalement une projection de l'Esprit [17]. Comme toute substance contingente, la matière est un mode de rayonnement de la Substance divine ; mode partiellement corruptible quant au niveau existentiel, certes, mais inviolable en son essence [18].

16. Par « pensée » nous entendons ici, non une élaboration factice mais la cristallisation mentale d'une connaissance réelle. N'en déplaise aux théologiens antiplatoniciens, le platonisme n'est pas vrai parce qu'il est logique, il est logique parce qu'il est vrai ; et quant aux illogismes éventuels ou apparents des théologies, ils s'expliquent non par un prétendu droit des mystères à l'absurdité, mais par le caractère fragmentaire de telles données dogmatiques et aussi par l'insuffisance des moyens de pensée et d'expression. Signalons à ce propos l'alternativisme et le sublimisme propres à la mentalité sémitique, ainsi que l'absence de la notion cruciale de *Mâyâ* ; au niveau théologique ordinaire tout au moins, réserve qui signifie que la théologie n'est pas strictement délimitée.

17. Le « Voyage nocturne » (*isrâ, mi'râj*) du Prophète a la même signification.

De même que la virtualité du mal se trouvait dans l'âme du premier homme, de même la corruptibilité matérielle existait virtuellement dans son corps paradisiaque et incorruptible ; ce corps ne pouvait pas se corrompre dans son état normal, mais l'actualisation du mal dans l'âme fit sortir les quatre éléments sensibles de leur homogénéité éthérée, qui était celle du corps édénique ; c'est ce qu'enseigne la Kabbale. L'âme ayant abandonné, dans son mouvement déifuge, la contemplation de l'Un, les quatre éléments corporels quittèrent à leur tour, par répercussion, leur unité primordiale, la *quinta essentia* ou l'Ether : ils se dissocièrent et s'opposèrent l'un à l'autre, pour finir par se réunir sur un plan inférieur et composer le corps corruptible de l'homme déchu, renfermant dès lors son corps incorruptible comme une pure virtualité. Le corps édénique n'est donc pas complètement disparu, mais il est comme un « noyau d'immortalité » profondément caché sous son écorce corruptible ; notre corps actuel est corruptible parce qu'il est composé des quatre éléments, et que toute chose composée est, par définition, vouée à la décomposition.

Les corps célestes sont composés, mais étant immortels ils se « décomposent » non à la mort, mais à l'apocatastase ; le verbe que nous employons ici à cause de l'analogie est d'ailleurs impropre, car c'est d'une résorption positive et glorieuse dans la divine Substance qu'il s'agit, et non d'une destruction. Cette Substance seule est absolument simple, donc éternelle en un sens absolu ; l'éternité relative — si l'on peut dire — des mondes paradisiaques débouche, sans destruction et par réintégration, sur l'Eternité divine.



La conséquence la plus grave de la chute est, non la déchéance de la matière primordiale et par conséquent son caractère à la fois contradictoire et corruptible, mais la fermeture de « l'œil du Cœur » ou la perte de la Révélation intérieure, donc de l'intégrité de l'Intellect, d'où aussi la perte de l' « état de grâce » et la corruption de l'âme. La Révélation intérieure et permanente est toujours là, car elle coïncide avec notre noyau d'immortalité, mais elle se trouve enfouie sous une couche de glace qui nécessite

18. Au demeurant, le récit biblique de la création du monde matériel implique symboliquement la description de la cosmogonie intégrale, donc de tous les mondes, et même celle des archétypes éternels du cosmos ; en témoigne l'exégèse traditionnelle et notamment celle des Kabbalistes.

l'intervention des Révélations extérieures ; or celles-ci ne peuvent avoir la perfection de ce que nous pourrions appeler la « Religion innée » ou la *Philosophia perennis* immanente. L'ésotérisme, par définition, rend compte de cette situation ; les hérétiques et les philosophes profanes en ont souvent conscience à leur façon fragmentaire, évidemment sans vouloir comprendre que les religions fournissent en fait les clefs indispensables pour la Vérité pure et universelle. Cela peut paraître paradoxal de notre part, mais chaque monde religieux, non seulement renouvelle à sa façon le Paradis perdu, mais aussi porte d'une manière ou d'une autre les stigmates de la chute, dont seule la vérité supra-formelle est indemne ; et cette Vérité intérieure, nous le répétons, est inaccessible *de facto* sans le concours de ses manifestations extérieures, objectives et prophétiques.

La couche de glace qui isole la conscience individuelle de la sainteté immanente couvre non seulement le fleuve de lumière qu'est l'Intellection, mais aussi, et par là même, le fleuve d'Amour ou de Béatitude qui lui aussi est inséparable de notre substance immortelle. Suivant la nature des obstacles, cette glace doit être soit brisée avec violence, soit fondue avec douceur : on la brise par les moyens de la Crainte et on la fond par ceux de l'Amour ; mais elle cède aussi, et même *a fortiori*, sous l'effet de la Connaissance, laquelle dissipe l'illusion moyennant la conscience aiguë de la nature des choses, donc par l'effet de la pure objectivité.

La perte de la Révélation intérieure, ou de l'œil du Cœur, indique qu'Eden fut perdu à la suite d'un péché d'extériorité ou d'extériorisation, comme nous l'avons fait remarquer plus haut ; car la perte de l'Intériorité et de sa Paix prouve un mouvement illégitime vers l'extériorité et une chute dans la passion. Eve et Adam cédèrent à la tentation de la « curiosité cosmique », c'est-à-dire qu'ils ont voulu savoir et goûter en dehors de Dieu, et indépendamment de la Lumière intérieure, les choses du monde extérieur ; au lieu de se contenter de la vision simple, synthétique et symboliste des choses, ils s'enfoncèrent dans une perception à la fois exploratrice et concupiscente, s'engageant ainsi dans une voie sans fin et sans issue, laquelle est du reste comme le reflet inversé de l'Infinité intérieure. C'est la voie de l'exil, de la souffrance et de la mort ; toutes les erreurs et tous les péchés retracent la première transgression et mènent à cette voie sans cesse renouvelée. Le péché de l'esprit ou de la volonté reflète toujours la première faute, alors que la Religion ou la Sagesse reflète et renouvelle au contraire le Paradis perdu, au sein même du monde de dissonances qui jaillit du fruit défendu.

Mais le passage de l'innocence primordiale à la « connaissance du bien et du mal » et à l'expérience des possibilités centrifuges n'est pas toujours présenté comme un premier péché et une chute : selon diverses mythologies, en effet, l'homme fut destiné *a priori* à ce plein développement de sa personnalité qu'est l'entrée dans le monde de la contingence oppositionnelle et mouvante ; il fallait qu'il soit témoin, au nom de Dieu, des vicissitudes de l'extériorité cosmique ([19]).

A ce point de vue, la *felix culpa* de saint Augustin s'explique et se justifie, non par le seul avènement salvateur du Christ, mais par la nécessité du plein développement de l'être humain ; le Christ et la Vierge — nouvel Adam et nouvelle Eve — apparaissent alors, moins comme une compensation imprévue que comme la preuve de cette nécessité paradoxale de la possibilité humaine : de cette nécessité de tomber pour pouvoir porter la conscience du Divin aux confins de ce qui est humainement possible.

19. Ce qui dans la Bible est présenté comme une chute, apparaît ailleurs comme un simple changement d'état : pour les Indiens Omaha, « les hommes se trouvaient à l'origine dans l'eau ; ils ouvrirent les yeux mais ne voyaient rien... Sortant de l'eau, ils virent le jour... Ils étaient nus sans avoir honte. Mais après bien des jours ils désirèrent se couvrir... » (Fletcher et La Flesche : *The Omaha Tribe*, Lincoln, 1972). L'eau indique ici un état plus subtil, en même temps qu'un état de bienheureuse ignorance quant au déploiement extérieur et centrifuge des possibilités de *Mâyâ*.

II

VIE SPIRITUELLE ET MORALE

LA TRIPLE NATURE DE L'HOMME

L'intelligence humaine est essentiellement objective, donc totale : elle est capable de jugement désintéressé, de raisonnement, de méditation assimilante et déifiante, la grâce aidant. Ce caractère d'objectivité appartient également à la volonté, — c'est ce caractère qui la rend humaine, — et c'est pour cela que notre volonté est libre, c'est-à-dire capable de dépassement, de sacrifice, d'ascèse ; notre vouloir ne s'inspire pas de nos seuls désirs, il s'inspire fondamentalement de la vérité, et celle-ci est indépendante de nos intérêts immédiats. De même pour notre âme, notre sensibilité, notre capacité d'aimer : humaine, elle est par définition objective, donc désintéressée en son essence ou en sa perfection primordiale et innocente ; elle est capable de bonté, de générosité, de compassion. C'est dire qu'elle est capable de trouver son bonheur dans celui des autres, et au détriment de ses propres satisfactions ; de même, elle est capable de trouver son bonheur au-dessus d'elle-même, dans sa personnalité céleste qui n'est pas encore tout à fait la sienne. C'est de cette nature spécifique, faite de totalité et d'objectivité, que dérivent la vocation de l'homme, ses droits et ses devoirs.

Dire que la prérogative de l'état humain est la capacité d'être objectif, revient à reconnaître que le contenu quintessentiel et l'ultime raison d'être de cette capacité est l'Absolu : car l'intelligence est objective dans la mesure où elle enregistre, non seulement ce qui est, mais aussi tout ce qui est ; une intelligence qui refuse l'Absolu ne rend pas compte du Réel total auquel elle est proportionnée ; elle n'est plus humaine, et ne pouvant être animale puisqu'en fait elle est celle de l'homme, elle n'a pas d'autre choix que d'être satanique. Quant à la volonté, elle est objective dans la mesure où elle vise, non seulement un but réalisable et utile ou un bien réel, mais aussi et même avant tout le Souverain Bien, et dans la mesure où elle vise les choses dans leur connexion proche ou lointaine avec ce Bien. Et l'âme est objective dans la mesure où elle aime ce qui est digne d'être aimé, et dont l'essence transcendante est la divine Beauté et le divin Amour.

Le sujet humain vise nécessairement le contingent parce qu'il est lui-même contingent, et dans la mesure où il l'est ; et il vise

l'Absolu parce qu'il tient de l'Absolu par sa capacité d'objecti précisément, et parce que cette capacité lui révèle que c'es l'Absolu qu'appartient toute réalité positive, donc tout ce nous appelons un bien.

De toute évidence, l'objectivité n'est pas autre chose que vérité, dans laquelle le sujet et l'objet coïncident dans la me du possible, et dans laquelle l'essentiel prime l'accidentel, — le nécessaire le contingent, — soit en l'éteignant de quel manière, soit au contraire en le réintégrant, suivant les div aspects ontologiques de la relativité même.

On a dit que l'homme est un animal raisonnable, ce qui, to en étant insuffisant et malsonnant, n'en suggère pas moins d'u façon elliptique une réalité certaine : en effet, la faculté rati nelle indique la transcendance de l'homme par rapport à l'anim L'homme est raisonnable parce qu'il possède l'Intellect, qui p définition est capable d'absolu et par conséquent de sens du re tif en tant que tel ; et il possède l'Intellect parce qu'il est fait « l'image de Dieu », ce qu'il montre d'ailleurs — il est à peine beso de le rappeler — par sa forme physique, par le don du langag et par la capacité de produire et de construire. L'homme est un théophanie, par sa forme autant que par ses facultés ; le nier es une façon indirecte de nier Dieu. Sans ouverture vers la trans cendance, l'intelligence humaine serait un luxe aussi inexplicabl qu'inutile.

***

L'âme aime la beauté, et elle s'oblige ainsi à la vertu, celle-ci étant la beauté et le bonheur de l'âme ; la beauté, et l'amour de la beauté, donnent à l'âme le bonheur auquel elle aspire de par sa nature. L'âme aime la beauté, désire le bonheur, et exerce la bonté ; dire que l'âme n'est fondamentalement heureuse que par la beauté, revient à dire qu'elle n'est heureuse que dans la vertu.

Les beautés sensibles se situent en dehors de l'âme, et leur rencontre avec elle est plus ou moins accidentelle ; si l'âme veut être heureuse d'une façon inconditionnelle et permanente, elle doit porter le beau en elle-même ; or cette beauté intérieure n'est autre que la conscience de la Source de toute harmonie ; c'est le sens du sacré et c'est la foi, le « oui » de l'âme à la rencontre de Dieu. Et c'est de là que jaillissent les vertus, qui communiquent la beauté de l'âme, et plus fondamentalement celle du Souverain Bien.

La vertu, c'est ce message de beauté qu'est la bonté. Or la bonté se différencie extrinsèquement suivant les situations : il arrive qu'elle doive se faire adamantine, ou au contraire fulgurante, au contact de ce qui s'oppose à elle ; mais c'est toujours la bonté qui revêt ces voiles. Le bien combat le mal, non en cessant d'être le bien, mais parce qu'il est le bien.

La vertu, c'est laisser libre passage, dans l'âme, à la Beauté de Dieu.

***

Sat, Chit, Ananda : Etre, Conscience, Félicité. Etre, donc Puissance ; Conscience, donc Sagesse ; Félicité, donc Beauté. A ce ternaire divin correspond, dans le microcosme humain, le ternaire volonté, intelligence, sentiment ; ou activité, connaissance, amour.

On pourrait donner à cette doctrine des trois dimensions humaines une formulation tout à fait simple et immédiatement plausible : le bien que l'homme est capable de connaître, il doit également le vouloir dans la mesure où ce bien peut être un objet de la volonté ; et il doit en plus l'aimer, et en même temps aimer la connaissance de ce bien et la volonté vers ce bien ; comme il doit vouloir et aimer les reflets terrestres et contingents de ce bien selon ce qu'exige ou permet leur nature. On ne peut se vouer à la connaissance sans l'aimer et sans la vouloir, pas plus qu'on ne peut vouloir une chose sans la connaître et sans aimer sa réalisation ; et on ne peut aimer sans connaître un objet ni sans vouloir l'aimer. Cette interdépendance montre que l'âme immortelle est une et que ses modes ont une seule et même signification, celle de manifester Dieu tout en le réalisant.

Il n'y a pas de connaissance de Dieu sans connaissance des données eschatologiques ; il n'y a pas de volonté vers Dieu sans volonté vers les biens qui approchent de Dieu, et contre les maux qui éloignent de lui ; et il n'y a pas d'amour de Dieu sans amour du prochain, et sans amour de ce qui témoigne de Dieu et de ce qui approche de lui, en nous-mêmes et autour de nous.

***

L'homme peut connaître, vouloir, aimer ; et vouloir, c'est agir. Nous connaissons Dieu en le distinguant de ce qui n'est pas lui et en le reconnaissant dans ce qui témoigne de lui ; nous voulons Dieu en accomplissant ce qui mène à lui et en nous abstenant de ce qui éloigne de lui ; et nous aimons Dieu en aimant le connaître et le vouloir et en aimant ce qui témoigne de lui, autour de nous et en nous-mêmes.

A ces trois éléments correspondent respectivement la compréhension, qui est intellective, la concentration, qui est volitive, et la conformation, qui est affective ; or ce dernier élément a ceci

de particulier que d'une part il s'attache et à la volonté et à l'intelligence en les amplifiant en quelque sorte [1], et qui d'autre part, quand nous le considérons en lui-même, il s'inspire de ces deux facultés-sœurs. Il résulte de cette situation que le troisième élément, que nous l'appellions conformité, amour ou sentiment, comporte deux pôles : la foi, qui se réfère à l'intelligence et à la connaissance, et la vertu, qui se réfère à la volonté et à la pratique ; pourtant, aucun de ces deux éléments ne se réduit ni à l'intelligence ni à la volonté, étant donné précisément que tous deux, la vertu comme la foi, ont pour substance notre âme et non telle faculté particulière.

En un certain sens, la vertu de l'homme répond à la qualité divine qui le fait vivre et le comble de bienfaits, et la foi de l'homme répond à la qualité divine qui le sauve et le libère.

Mais revenons à l'intelligence et à la volonté : symboliquement parlant, la première relève du cerveau, et la seconde du cœur ; cette complémentarité a son fondement dans le fait que le mental s'ouvre à l'objet, qui s'offre au discernement, tandis que le cœur s'identifie au sujet, qui opère la volition ; or le mental n'est que l'organe de l'enregistrement et de la formulation, du tâtonnement rationnel aussi, mais non de l'intellection ; le siège de celle-ci est ce centre subtil dont le cœur est la manifestation vitale. Ce centre — l'Intellect — est la source à la fois du discernement, de la volonté et de l'amour [2].

En termes islamiques, les racines divines des dimensions spirituelles de l'homme sont les hypostases de « Puissance » (*Qudrah*), de « Sagesse » (*Hikmah*) et de « Clémence » (*Rahmah*), cette dernière se bipolarisant en deux Noms divins : « l'infiniment Bon en soi » (*Rahmân*) et « l'infiniment Miséricordieux » (*Rahîm*). Nous interpréterons ces Noms en disant : la « Beauté », qui est intrinsèque, et la « Bonté », qui est extrinsèque, constituent la « Béatitude » (la *Rahmah* en tant qu'équivalent de l'*Ananda* védantin) [3].

---

1. Ainsi, les sentiments de certitude et de sérénité par exemple amplifient les opérations intellectuelles, comme le font les sentiments de décision, de satisfaction ou d'apaisement pour les opérations volitives.

2. L'intellection pure est indépendante de la volonté et du sentiment ; et de même, la volition pure et le sentiment pur se suffisent à eux-mêmes. N'empêche qu'il est impossible de penser sans le vouloir et sans y trouver quelque satisfaction, de même qu'il est impossible de vouloir sans penser — à moins qu'il ne s'agisse d'une intuition subite ou d'un réflexe — et ainsi de suite.

3. Analogiquement parlant, la substance invincible du soleil est *Qudrah*, « Puissance » ; sa forme parfaite est *Hikmah*, « Sagesse » ; son rayonnement est *Rahmah*, « Béatitude ». Et dans ce rayonnement, la lumière est *Rahmân*, « Beauté », tandis que la chaleur est *Rahîm*, « Bonté ». Cette interprétation des termes Rahmah, Rahmân et Rahîm rend compte de l'intention de la

***

La troisième dimension de l'homme, avons-nous dit, est l'amour, ou la conformité de l'âme ; ou ce qui revient au même, la foi et la vertu. Nous pourrions ajouter encore à ces éléments une autre discipline, bien qu'elle soit secondaire, à savoir l'ambiance : c'est-à-dire la fréquentation des hommes à tendance ascendante, — c'est le *satsanga* hindou, — et aussi, en un sens plus vaste, la recherche du cadre congénial, ce qui nous amène sur le terrain de la liturgie, de l'art sacré, de l'artisanat traditionnel, du rôle de la nature, bref du problème — si problème il y a — de la fonction des apparences directement ou indirectement théophaniques. Tout ceci se rattache, nous le répétons, au principe du *satsanga*, l'« association avec les saints », et aussi à celui du *darshan*, la « contemplation », soit d'un saint soit du sacré sous toutes ses formes ; le sens du sacré étant la sève et de la vertu et de la foi.

Laissant de côté maintenant cette dimension plus ou moins extrinsèque, voire accidentelle quand on la compare aux conditions *sine qua non*, nous résumerons les fonctions spirituelles par les termes suivants : discernement, union, foi, vertu. Le discernement s'étend des principes métaphysiques jusqu'aux choses terrestres : le « discernement des esprits » s'impose à tous ; et même sur les plans les plus contingents, notre intelligence d'une part et la nature des choses d'autre part nous impose une discrimination, qu'elle soit intuitive et directe comme l'intellection, ou discursive et indirecte comme le raisonnement, suivant les cas.

L'application de la volonté à la voie spirituelle culmine dans la concentration contemplative, ou dans la pratique qui véhicule celle-ci, l'oraison sous toutes ses formes ou la méditation, bref le « souvenir de Dieu » ; c'est pour cela que nous pouvons appeler « union » cette fonction suprême de la volonté, bien qu'il ne s'agisse pas de l'union de grâce, telle l'extase ou la station d'unité. En deçà de ce sommet qu'est la concentration contemplative, — qui est la volonté intrinsèque en ce sens que la volonté, dans cette application, s'unit à sa source immanente, — en deçà donc de cette fonction centrale, la volonté s'applique forcément aux mille choses qui contribuent à nous acheminer vers le but, et ne serait-ce qu'en coopérant à l'équilibre sans lequel il n'y a pas d'essor.

Si l'homme veut réaliser ce qui en fait le dépasse immensément, il doit être *a priori* conforme à ce but ou à ce modèle, sans quoi il échouera soit en s'affaissant simplement, soit en se brisant ; et cette conformité, qui est comme une réalisation anti-

cipée *hic et nunc*, est la foi avec la vertu, l'une n'allant pas sans l'autre. La foi est un « oui » de toute notre âme à la Divinité, aux choses divines, et si ce « oui » est sincère, il produira, développera ou stabilisera la vertu ; « soyez parfaits comme votre Père au Ciel est parfait ». Nous pourrions dire aussi que l'âme est faite d'amour et que cette substance coïncide avec la foi, car l'amour en soi est l'amour de Dieu ; et comme le bien tend à se communiquer, — quasi ontologiquement, — le rayonnement de la foi est l'ensemble des attitudes qui manifestent la beauté de l'âme et qui culminent dans la générosité.

*
* *

La fonction de l'intelligence, que nous l'appellions connaissance ou compréhension ou autrement, comporte un mode passif, qui est contemplatif, et un mode actif, qui est discriminatif. L'intelligence ne peut être que passive vis-à-vis de l'Objet divin qui la détermine, mais elle est active en discernant le relatif de l'Absolu et en procédant à toutes les autres distinctions qui résultent de cette distinction initiale ; sans oublier que cette activité est celle de l'Intellect divin en nous ; notre certitude est la trace de cette immanence.

La volonté ou l'activité, sous le rapport de son objet le plus élevé, est synonyme de concentration spirituelle, laquelle se réfère en dernière analyse au mystère d'identité ; or cette concentration est soit efficiente, dans le présent, soit latente, dans la durée. C'est-à-dire que cette concentration réalisatrice et unitive doit être en elle-même parfaite ou totale, — elle doit être tout ce que peut exiger sa nature, — mais elle doit être également persévérante, car la perfection du moment serait inopérante sans sa fixation dans le temps, donc sans la réduction de la durée à l'instant de Dieu.

Le sentiment ou l'amour, ou la conformité de notre personne et partant de notre sensibilité à la Réalité divine qui à la fois nous détermine et nous attire, — cette conformité de l'âme sensible, disons-nous, est intérieure ou extérieure, dévotionnelle ou généreuse ; elle est foi, dévotion ou piété à l'égard de Dieu, et vertu, beauté morale, générosité à l'égard des autres créatures. Dans la foi, la résignation se combine avec la ferveur ; et dans la vertu, la patience se combine avec la générosité.

Nous pourrions dire aussi que connaître Dieu, c'est le voir « ici » et « partout » : le voir en lui-même et dans ses manifestations. D'une manière analogue, nous pourrions dire que vouloir Dieu, c'est-à-dire agir selon lui et pour lui, c'est le vouloir « maintenant » et « toujours » : dans l'acte, qui coïncide avec le présent,

et dans la disposition, qui garantit la durée et permet de la réduire au présent. Et de même pour l'âme sensible : aimer Dieu, c'est l'aimer « uniquement » et « totalement » : l'aimer plus que les créatures, mais en même temps aimer les créatures en lui.

*
* *

En cherchant des termes particulièrement adéquats ou suggestifs pour la désignation des dimensions spirituelles de l'homme, nous pourrions proposer la quaternité suivante : objectivité, intériorité, foi et vertu.

L'objectivité est la parfaite adaptation de l'intelligence à la réalité objective ; et l'intériorité est la concentration persévérante de la volonté sur cet « Intérieur » qui, selon la parole du Christ, coïncide avec le cœur, dont il convient de verrouiller la porte après y être entré, et qui s'ouvre sur le « royaume de Dieu », lequel en effet est « au-dedans de vous ».

Et ceci sur le fondement de la foi et de la vertu, de l'intensité et du rayonnement, sans lesquels l'homme, aux yeux de Dieu, ne serait pas l'homme.

*
* *

Etant donné que le divin Principe se tripolarise en Etre-Puissance, Conscience-Sagesse et Béatitude-Miséricorde, la question peut se poser de savoir quel est le rapport hiérarchique entre ces trois hypostases. Sans vouloir tomber dans un schématisme irréaliste, nous dirons qu'il y a suffisamment de raisons pour pouvoir affirmer que l'Etre-Puissance et la Conscience-Sagesse sont deux aspects indifférenciés de l'Absolu, — indifférenciés mais différenciables sur le plan déjà relatif de l'Etre créateur, — tandis que la Béatitude-Miséricorde coïncide avec l'Infinitude du Principe. La Béatitude — *Ananda* — elle aussi possède deux aspects, la *Mâyâ* projetante, qui se réfère à l'Etre-Puissance, et la *Mâyâ* résorbante, qui se réfère à la Conscience-Sagesse.

La question de savoir si c'est la Puissance ou la Conscience qui vient en premier lieu, est subjectivement insoluble parce qu'objectivement elle ne saurait se poser. Quand on affirme que *Sat*, le pur Etre, est le Principe-racine, on présuppose que l'Etre vient avant le Connaître ; quand par contre on parle d'*Atmâ*, du Soi, comme étant la suprême Réalité, on part de la vérité que le Principe divin est essentiellement Lumière, Esprit, Conscience, et que la Puissance et la Bonté en sont les premiers aspects

ou les premières fonctions [4]. Incontestablement, cette vér ou cette réalité se manifeste dans l'homme, dont on peut d qu'il est une intelligence se prolongeant dans — ou par — volonté et le sentiment ; les volontaristes, néanmoins, mett tout l'accent sur la volonté et semblent vouloir dire que celle en choisissant Dieu, détermine et la sensibilité et l'intelligen Cette dernière façon de voir apparaît de toutes manières da l'axiome que « Dieu est Amour », ce qui donne lieu à u perspective qui même s'écarte du volontarisme en ce sens qu'e met le sentiment et non la volonté au sommet du triangle ; c'e là le point de vue de la *bhakti*, laquelle subordonne et la volon et l'intelligence, non au sentiment pur et simple sans doute, ma à cet amour qui coïncide avec l'âme entière et qui, à la renco tre de l'Amour divin, s'imprègne d'une Présence surnaturelle libératrice.

Comme l'Intellect contient les trois éléments et les pré gure en son unité, il est toujours possible de ramener l'un o l'autre de ces éléments, tels qu'ils apparaissent dans l'homm à l'Intellect et de lui subordonner les deux éléments restants c'est-à-dire qu'il est toujours possible de subordonner la volont et l'amour à l'Intellect-Intelligence ; l'intelligence et l'amour, l'Intellect-Volonté ; et l'intelligence et la volonté, à l'Intellect Amour.

4. Il y a eu, dans le Soufisme et ailleurs, bien des controverses au sujet de la priorité de l'objectif ou du subjectif *in divinis*.

LES VERTUS DANS LA VOIE

L'homme, « fait à l'image de Dieu », a une intelligence capable de discernement et de contemplation ; une volonté capable de liberté et de force ; une âme, ou un caractère, capable d'amour et de vertu.

L'intelligence discerne horizontalement entre l'essentiel et le secondaire, le bien et le mal, et verticalement entre le réel et l'illusoire, l'absolu et le relatif, la substance et l'accident, le permanent et l'impermanent. Et elle contemple le réel ou l'absolu soit sous le rapport de la transcendance soit sous celui de l'immanence : elle conçoit le réel divin au-delà des choses, ou au contraire dans les choses en tant qu'elles le manifestent.

La volonté libre choisit horizontalement entre l'utile et l'inutile, le bien et le mal, et verticalement entre le réel et l'illusoire, le salut et la perdition. Et elle réalise le réel soit en s'abstenant des choses en tant qu'elles sont illusoires, soit au contraire en les acceptant en tant que messagères du réel, suivant les conditions tant subjectives qu'objectives.

L'âme, ou le caractère, aime horizontalement ce qui manifeste le réel, sa bonté, sa beauté, et verticalement ce réel même, ou sa bonté ou sa beauté. Et l'âme assimile la nature ou les qualités de l'Aimé en y participant par la vertu, ou par les vertus ; celles-ci sont, par rapport aux choses, soit exclusives soit inclusives : ainsi, la vertu de détachement exclut, tandis que celle de générosité inclut.

Tout ceci, nous l'avons expliqué précédemment, mais nous devons y revenir ici pour préparer le terrain en vue d'une analyse des qualités de l'âme. Revenons donc, également, aux données suivantes : ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est la totalité, et celle-ci implique la transcendance. L'homme possède une intelligence, une volonté et une puissance d'amour ; or chacune de ces trois dimensions se caractérise par l'objectivité. L'homme est essentiellement capable, non seulement d'une connaissance et d'une volonté objectives et transcendantes mais il réalise ces qualités également dans sa capacité d'aimer ; ce qui revient à dire qu'il est capable de compassion envers ses semblables, fussent-ils des étrangers ou même des ennemis, parce qu'il

est capable d'amour de Dieu. C'est bien la compassion et l'amour de Dieu, quel qu'en soit le degré, qui caractérisent l'homme digne de ce nom, ou l'homme tout court si nous faisons abstraction des déchéances et des perversions ; il n'y a pas de peuplade qui ne pratique une certaine charité et qui ne possède une sorte de religion. Cette constatation ne saurait être infirmée par le phénomène tout récent de la déshumanisation philosophique et artificielle de l'homme, laquelle prouve, non que l'homme soit autre chose que ce qu'il est, mais simplement qu'il est capable, précisément parce qu'il est homme, de renier l'humain, sans du reste pouvoir y parvenir réellement. Il peut se renier parce qu'il est homme, et c'est pour la même raison qu'il n'y parvient pas en fin de compte.

La connaissance, fonction de l'intelligence, ne peut pas être fausse ; elle est ou elle n'est pas ; mais la volition, fonction de la volonté, peut être fausse par son objet, non par sa puissance bien entendu. D'une manière analogue, le bonheur peut être faux par son objet ou par son plan ; dans ce dernier cas, l'objet peut être bon, mais le bonheur a le tort de le retrancher de son contexte divin, ce qui constitue un péché d'idolâtrie. L'intelligence aussi peut se tromper par la fausseté de son contenu, mais alors elle se trompe en tant que pensée, non en tant que connaissance ; parler d'une fausse connaissance serait aussi absurde que de parler d'une vision aveugle ou d'une lumière obscure. L'erreur est une ignorance, donc une privation de connaissance, bien qu'il y ait toujours dans l'erreur un élément sous-jacent de connaissance ou de vérité, sans quoi elle n'existerait même pas ; mais la volonté vers le mal reste toujours une volition, donc une utilisation de notre liberté, de même qu'un bonheur illusoire reste toujours une expérience de bien-être, donc une participation ontologique et lointaine, éventuellement perverse, au seul Bonheur qui soit. Ou encore : vouloir ou aimer le mal, est un mal ; mais connaître le mal n'est pas un mal, c'est même un bien puisque cela permet de situer le mal et de le vaincre.

En d'autres termes : la connaissance est en soi infaillible ou incorruptible comme l'instinct des plantes qui se tournent vers le soleil sans jamais se tromper, tandis que les deux prolongements de l'intelligence, la volonté et l'amour, sont faillibles ; mais ils ne le sont que du fait qu'ils se sont séparés de la connaissance pour s'unir à la passion ou à l'inertie ; réintégrés dans la connaissance, ils redeviennent infaillibles ou incorruptibles comme elle. Et ceci montre que l'homme s'identifie essentiellement à l'intelligence intégrale ou totale ; cette totalité confère *ipso facto* la liberté à ce mode d'intelligence qu'est la volonté, comme elle confère la générosité à cet autre mode d'intelligence qu'est l'âme ou le

caractère. L'intelligence humaine implique, par sa nature même, ces deux prolongements ou fonctions avec leurs perfections ; ce n'est qu'en se déployant dans la volonté et dans l'âme, ou dans l'amour, que l'intelligence est en mesure de s'engager opérativement — et impunément — dans la dimension verticale, qui des accidents terrestres mène à la Substance céleste.

L'homme ne peut se dominer, ni à plus forte raison se dépasser, sans le concours de l'intelligence, de la volonté et du caractère, ce dernier étant amour dans sa réalité primordiale et toujours sous-jacente ; pour mettre en valeur ces trois facultés, il faut les diriger vers le but auquel elles sont proportionnées, et qui constitue *a priori* leur substance surnaturelle et transpersonnelle, donc aussi leur prototype et leur raison d'être.

L'homme est un tout dont les parties sont solidaires ; connaître ou aimer Dieu, c'est le connaître et l'aimer avec tout ce qu'on a, et par conséquent avec tout ce qu'on est, comme l'exige la totalité même de la Nature divine.

***

L'homme a le droit d'être heureux, mais il doit l'être noblement et, ce qui revient au même, dans le cadre de la Vérité et de la Voie. La noblesse est ce qui correspond à la hiérarchie réelle des valeurs : le supérieur prime l'inférieur, et cela sur le plan des sentiments aussi bien que sur celui des pensées ou des volitions. On a dit que la noblesse de caractère consiste à mettre l'honneur ou la dignité morale au-dessus de l'intérêt, ce qui signifie en dernière analyse qu'il faut mettre le réel invisible au-dessus de l'illusoire visible, moralement aussi bien qu'intellectuellement.

La noblesse est faite de détachement et de générosité ; sans cette noblesse, les dons de l'intelligence et les efforts de la volonté ne sauraient suffire pour la Voie, car l'homme ne se réduit pas à ces deux facultés, il possède aussi une âme capable d'amour et destinée au bonheur ; et celui-ci ne peut être réalisé — sauf d'une façon tout illusoire — sans la vertu ou la noblesse. Nous pourrions dire aussi que la Voie est faite de discernement, de concentration et de bonté : de discernement pour l'intelligence, de concentration pour la volonté, de bonté pour l'âme ; la bonté foncière de l'âme est en même temps sa beauté, de même que toute beauté sensible révèle une bonté cosmique sous-jacente.

Le détachement implique l'objectivité vis-à-vis de soi-même ; la générosité implique tout autant la capacité de se mettre à la place d'autrui, donc d'être « soi-même » dans les autres. Ces attitudes, *a priori* intellectuelles, deviennent la noblesse sur le plan

de l'âme [1] ; or la noblesse est un mode d'objectivité aussi b
que de transcendance.

Dans la durée, le détachement donne lieu à la patience, e
générosité, à la fidélité ; la patience et la fidélité prolongent
parfont en quelque sorte les vertus qu'elles fixent dans le tem
si bien qu'on pourrait dire que la patience prouve la sincérité
détachement, et que la fidélité prouve la sincérité de la gé
rosité [2] ; toute qualité, pour être entière, exige la persévéran

Ce que nous devons à Dieu, nous le devons d'une façon app
priée au prochain ; et si nous croyons devoir *a priori* quelq
chose au prochain, c'est que nous le devons fondamentalement
Dieu. Prenons l'exemple de l'extinction en Dieu : il y a égalem
une sorte d'extinction à l'égard du prochain, et c'est — à p
l'union d'amour où l'extinction est positive d'une manière imm
diate — la parfaite objectivité vis-à-vis d'un égo autre que
nôtre. Etre parfaitement objectif, c'est un peu mourir : c'e
cesser d'être soi-même pour se mettre parfaitement à la place
l'autre, ce qui ne signifie nullement que nous devions adopter s
erreurs et ses vices, pas plus que l'objectivité vis-à-vis de s
même n'implique une complaisance avec des tares ou des péchés
En tout état de cause, n'est sincère notre mort en Dieu ou notr
« extinction » que si nous réalisons parallèlement une sorte d
mort ou d'extinction envers le prochain, suivant ce que peu
exiger la situation ; c'est-à-dire que, pour faire justice à un
qualité étrangère que notre propre caractère ne nous révèle pa
immédiatement, il faut « cesser d'être soi-même » sous le rappor
qui est en cause, et cette capacité doit être pour nous une seconde
nature, laquelle n'est autre que l'humilité. Dans bien des cas
c'est la noblesse qui dégage l'intelligence, ce qui prouve qu'elle
est elle-même, comme toute vertu d'ailleurs, un mode d'intellec-
tion ; chaque vertu est un œil qui voit Dieu.

A rigoureusement parler, ce n'est pas nous qui réalisons la
vertu, c'est Dieu qui seul la possède et qui nous la communique ;
cela est évident et universellement reconnu, dans le monde de
l'Esprit tout au moins. Ce que nous croyons être la réalisation
d'une vertu, n'est en réalité qu'un regard du cœur sur Dieu, ou
c'est un regard de Dieu sur notre cœur. L'accident de la vertu

1. Il est significatif qu'une perspective chevaleresque telle que le *Bushido* place la générosité et la compassion au sommet des vertus ; aussi n'est-il pas étonnant que les samouraïs aient pu combiner, avec une base semblable, une spiritualité telle que le *Zen* avec leur métier d'armes.

2. Dans l'Islam, la sincérité (*çidq*) est la mère de toutes les vertus : croire sincèrement en Dieu, c'est être humble et charitable, détaché et généreux, patient et fidèle ; tout dérive de la foi. En d'autres termes, la foi est hypocrite dans la mesure où les vertus lui font défaut, subjectivement parlant ; car objectivement, la foi vaut par son contenu.

humaine ne saurait être une production de la créature, et c'est pour cela précisément qu'on appelle « dons » les qualités et talents d'un homme. L'orgueil, c'est croire que nous faisons cadeau de nos vertus à Dieu.

***

Le modèle divin de la générosité est la Miséricorde, ou plus précisément l'élément Bonté-Beauté-Béatitude ; à la Miséricorde de Dieu répond la confiance de l'homme, — vertu qui s'oppose au doute, à l'amertume et au désespoir, — tandis que la générosité humaine participe nécessairement à la Miséricorde divine. Quant au détachement, son modèle divin est la Pureté, c'est-à-dire la qualité divine d'impénétrabilité adamantine ou d'inviolabilité : rien de créé ne peut entrer en Dieu, qui étant la Plénitude n'a besoin de rien et ne peut rien désirer ; à la Pureté de Dieu répond la soumission de l'homme, ou la résignation ou le contentement, — qualités qui s'opposent à la curiosité, à la dissipation et à la révolte, — tandis que le détachement humain participe à la Pureté divine.

La vertu, avons-nous dit, est faite de détachement et de générosité ; or chacune de ces qualités s'applique en mode horizontal et en mode vertical, c'est-à-dire qu'elle est, soit un élément de noblesse soit un élément de piété. L'homme noble est naturellement détaché des choses mesquines, parfois à l'encontre de ses intérêts ; et il est naturellement généreux par grandeur d'âme. L'homme pieux, lui, se détache des choses de ce monde — soit dans le cadre d'un équilibre légitime, soit en brisant ce cadre — parce qu'elles ne mènent pas au Ciel, ou dans la mesure où elles ne contribuent pas à cette fin ; et il est généreux en fonction de son amour de Dieu, parce que cet amour lui permet de « voir Dieu partout », et parce que « Dieu est Amour ». Que les deux dimensions, l'horizontale et la verticale, soient liées en profondeur, résulte de la nature des choses : l'une conditionne l'autre et l'une procède de l'autre, et elles sont appelées à coïncider, si elles ne le font pas d'emblée.

Intelligence objective, volonté libre, âme vertueuse : ce sont ces trois prérogatives qui constituent l'homme. Ame vertueuse : c'est-à-dire que seule l'âme humaine, non l'âme animale, est capable à la fois de se dépasser en direction de l'Absolu et aussi en direction du prochain, dont elle perçoit la dignité, la personnalité, le besoin de bonheur, la capacité de souffrance. La vertu, prérogative humaine comme l'objectivité intellectuelle et la liberté volitive, est faite de piété et de bonté ; ce que nous demandons en premier lieu à l'homme, c'est qu'il soit pieux et bon. La sub-

stance morale de l'homme est l'amour de Dieu et la générosité envers le prochain.

⁂

Détachement, générosité, vigilance, gratitude : ces vertus relèvent de quatre principes que nous pourrions caractériser par les termes suivants : pureté, bonté, force, beauté ; ou froid, chaleur, activité, repos ; ou mort, vie, combat, paix ; ou encore, en les appliquant à l'alchimie spirituelle : abstention, confiance, accomplissement, contentement. La pureté et la beauté sont statiques, la force et la bonté sont dynamiques ; à un autre point de vue la pureté et la force relèvent de la rigueur ; la beauté et la bonté de la douceur. C'est dire que la vertu en soi, ou la conformité de l'âme, possède deux modes complémentaires, un statique et un dynamique, et sous un autre rapport, un mode rigoureux et un mode doux ; et que les quatre principes ou les quatre vertus dérivent de ces modes ou de ces pôles.

La quaternité des principes spirituels ou moraux, — et ils sont avant tout métaphysiques et cosmologiques, — cette quaternité n'a de toute évidence rien d'arbitraire ; elle correspond aux quatre points cardinaux : Nord, Sud, Est, Ouest ; le discernement sapientiel se manifestant par le Zénith, et la concentration unitive, par le Nadir, et les quatre vertus se situant sur le plan intermédiaire, l'Horizon, qui est ici le domaine de l'âme, de la conformité, de la piété (3).

Par le discernement, nous saisissons l'Absolu et *ipso facto* ses rapports avec la relativité ; par la concentration, notre conscience spirituelle se résorbe pour ainsi dire dans sa source divine immanente ; dans le premier cas, tout se réduit à l'Objet absolu ; dans le second cas, tout se réduit au Sujet pur. La piété, qui coïncide avec la vertu, est la rencontre du sujet humain avec l'Objet divin : l'homme se trouve harmonieusement confronté avec Dieu ; la sainte réceptivité de l'âme se combine avec la Présence sanctifiante de Dieu. Autrement dit, l'âme perçoit ou réalise la divine Présence *hic et nunc*, dans sa relativité existentielle même, alors que l'intelligence et la volonté tendent à percer l'écran de l'existence pour déboucher sur le Principe soit transcendant, soit immanent.

Ceci dit, nous voulons examiner une à une les vertus-clef : le détachement, la générosité, la vigilance, la gratitude.

3. Nous avons signalé ces correspondances dans le chapitre sur les nombres hypostatiques, mais nous ne voyons pas d'inconvénient à les répéter dans le présent contexte.



Le détachement : constatons tout d'abord que l'attachement est dans la nature même de l'homme ; et pourtant on lui demande d'être détaché. Le critère de la légitimité d'un attachement est que son objet soit digne d'amour, c'est-à-dire qu'il nous communique quelque chose de Dieu, et à plus forte raison qu'il ne nous éloigne pas de lui ; si une chose ou une créature est digne d'amour et qu'elle ne nous éloigne pas de Dieu, — en quel cas elle nous rapproche indirectement de son divin modèle, — on peut dire que nous l'aimons « en Dieu » et « vers Dieu », donc en accord avec le « ressouvenir » platonicien et sans idolâtrie ni passion centrifuge. Etre détaché, c'est ne rien aimer en dehors de Dieu ni *a fortiori* contre Dieu ; c'est donc aimer Dieu *ex toto corde*. Mais il y a encore une autre perspective qu'on rencontre dans tout climat religieux, à savoir celle de l'ascétisme pénitentiel : au lieu de partir de l'idée que tout excès est un mal et que le bien se situe entre deux excès, comme le veut Aristote et comme l'enseigne aussi l'Islam global, cet ascétisme voit le bien dans l'excès de détachement ; et ceci aussi a sa justification suivant le point de vue, le tempérament, la vocation, le milieu. Selon cette perspective il n'y a pas excès, il y a simplement sincérité et totalité ; n'empêche que cette attitude ne peut pas, ou ne veut pas, rendre compte de toute la réalité humaine ou plus précisément spirituelle.

Le détachement est l'opposé de la concupiscence et de l'avidité ; il est la grandeur d'âme qui, inspirée par la conscience des valeurs absolues et partant aussi de l'imperfection et de l'impermanence des valeurs relatives, permet à l'âme de garder sa liberté intérieure et sa distance à l'égard des choses. La conscience de Dieu, d'une part annule en quelque sorte les formes et les qualités, et d'autre part leur confère une valeur qui les dépasse ; le détachement fait que l'âme soit comme imprégnée de la mort, mais aussi, par compensation, qu'elle ait conscience de l'indestructibilité des beautés terrestres ; car la beauté ne peut être détruite, elle se retire dans ses archétypes et dans son essence, ou elle renaît, immortelle, dans la bienheureuse proximité de Dieu.



La générosité : comment l'homme sanctifié ne serait-il pas généreux puisqu'il espère en la divine Miséricorde, et qu'il ne le fait pas aveuglément ? Car il ne suffit pas d'attendre de la Miséricorde les avantages qu'elle promet, il faut en outre, et

même avant tout, s'ouvrir à elle et l'aimer pour elle-même ; aimer la Miséricorde, c'est comprendre sa nature et sa beau et c'est vouloir s'unir à elle en participant à sa fonction. Aim c'est dans une certaine mesure vouloir être ce qu'on aime, devenir ce qu'on aime ; c'est donc imiter ce qu'on aime.

La générosité est l'opposé de l'égoïsme, de l'avarice et de mesquinerie ; précisons toutefois que c'est le mal qui s'oppo au bien et non inversement. La générosité est la grandeur d'âm qui aime donner et aussi pardonner, parce qu'elle permet l'homme de se mettre spontanément à la place des autres ; q par conséquent concède à l'adversaire les chances qu'il pe humainement mériter, fussent-elles minimales, sans que cela port préjudice à la justice ou à la bonne cause. La noblesse compor *a priori* une attitude bienveillante et un certain don de soi, san affectation et sans violation de l'évidence des choses ; l'homm noble essaie d'aider, de venir à la rencontre, avant de condamn et de sévir, tout en étant implacable et rapide quand la réalit l'exige. La bonté par faiblesse ou par rêverie n'est pas une vertu la générosité est belle dans la mesure où l'homme est fort e lucide. Il y a toujours, dans l'âme noble, un certain instinct du don de soi, car Dieu lui-même est le premier à déborder de charité, et avant tout de beauté ; l'homme noble n'est heureux qu'en se donnant, et il se donne avant tout à Dieu, comme Dieu se donne à lui, et désire se donner à lui.

⁂

La vigilance : l'homme sanctifié est aussi, et nécessairement, un homme discipliné ; être discipliné, c'est intrinsèquement se dominer, et extrinsèquement faire les choses correctement ; ne rien faire à moitié ni contrairement à la logique des choses, bref n'être ni négligent ni désordonné, ni extravagant d'ailleurs. Dans la nature, chaque chose est entièrement ce qu'elle doit être, et chaque chose est à sa place selon les lois de la hiérarchie, de l'équilibre, des proportions, des rythmes ; la liberté des formes et des mouvements se combine avec une coordination sous-jacente ; c'est ainsi que la perfection de l'âme exige que l'extérieur soit conforme à l'intérieur. Il faut que la musicalité se combine avec la géométrie, car la conscience de l'absolu doit pénétrer dans la joie d'infinitude, et c'est là une condition fondamentale de l'art ; la discipline du caractère et du maintien est une marque d'humilité autant que de discernement, et l'un ne va pas sans l'autre. Il peut certes arriver qu'un saint soit négligent pour des choses de ce monde, mais c'est parce qu'il est absorbé dans la contemplation ; en dehors de celle-ci, il serait

parfaitement conscient et soigneux ; et le moins qu'on puisse dire est qu'il ne suffit pas d'être négligent pour être un contemplatif ou un saint. L'homme sanctifié évite toute singularité ostentatoire, à moins d'une vocation particulière ; aussi la discipline extérieure, qui vise à la norme et non à l'originalité, est-elle une des toutes premières étapes vers l'extinction de l'âme autocrate et indomptée.

La vigilance est la vertu affirmative et combative qui nous empêche d'oublier ou de trahir la « seule chose nécessaire » : c'est la présence d'esprit qui nous rappelle sans cesse au souvenir de Dieu, et qui par là même nous rend attentifs à tout ce qui nous en éloigne. Cette vertu exclut toute négligence et tout laisser-aller — dans les petites choses comme dans les grandes — puisqu'elle est fondée sur la conscience du moment présent, de cet instant toujours renouvelé qui appartient à Dieu et non au monde, à la Réalité et non au rêve. C'est dans ce contexte que se situe, nous le répétons, la qualité de discipline, de domination de soi, de rectitude en toutes choses.

⁂

La gratitude : l'homme reconnaissant est celui qui se maintient dans la sainte pauvreté, ou dans une sorte de sainte monotonie si l'on veut, au milieu de distractions inévitables et d'occupations complexes ; il se maintient également dans un état de sainte enfance, se tenant bienheureusement à l'écart de toute curiosité malsaine, de toute tentation qui à la fois emprisonne et pourchasse. L'homme pieux se sait en exil — mais sans amertume ni ingratitude — et vit à la fois de certitude et d'espérance ; et n'ira au Paradis que celui qui dès ici-bas s'y trouve par sa résignation à la volonté de Dieu, et par les grâces qui en résultent.

La gratitude est une vertu qui nous permet, non seulement de nous contenter des petites choses, — c'est là la sainte enfance, — mais aussi d'apprécier ou de respecter les choses petites ou grandes parce qu'elles viennent de Dieu, à commencer par les beautés et dons de la nature ; il faut être sensible à l'innocence et au mystère des œuvres divines. L'adoration de la divine Substance entraîne le respect des accidents qui la manifestent ; adorer Dieu « en esprit et en vérité », c'est le respecter aussi à travers ce voile qu'est l'homme, ce qui revient pratiquement à dire qu'il faut respecter dans tout homme la sainteté potentielle dans la mesure où cela nous est raisonnablement possible ; en un mot, admettre sinon comprendre la transcendance du Créateur, c'est reconnaître son immanence dans les créatures. Nous devons aux autres de leur montrer, dans la mesure du possible, que nous ne

nous arrêtons pas à leur accidence terrestre, mais qu'au contr nous voulons bien avoir conscience de leur substance céleste, qui exclut toute trivialité dans le comportement social. La p tesse est une façon lointaine d'aider notre prochain à se sanctifi ou à se rappeler que, étant fait de sainteté en tant qu'image Dieu, il est par là-même fait pour la sainteté (4). Qui dit resp du prochain, dit respect de soi-même, car ce qui est vrai po les autres l'est aussi pour nous ; l'homme est toujours un sa virtuel. La dignité nous est imposée par notre déiformité, p notre sens du sacré, par notre connaissance et notre adoration Dieu ; la noblesse intégrale fait partie de la foi.

L'homme noble se maintient toujours au centre, il ne pe jamais de vue le symbole, le don spirituel des choses, le sig de Dieu, la gratitude à la fois ascendante et rayonnante.

⁂

Ceci dit, il nous faut rendre compte de la limite du princip de pieuse courtoisie, par acquit de conscience et bien que la chose aille de soi. L'homme est bien loin de sa propre substance, et étant accident en fait, il s'expose à la sainte colère dans la mesure où il renie sa dignité humaine ; il mérite la rigueur de la part de ceux qui peuvent avoir pour fonction de la manifester, à savoir les prophètes et les maîtres spirituels, puis toute autorité légitime et même tout homme de bien, suivant les circonstances. Cette sévérité est charitable et non vengeresse quand elle s'exerce à l'égard de ceux qui peuvent en profiter ; son intention est alors, non de stigmatiser une perversion irrémédiable, — ce qui se réfère à une autre possibilité, — mais de dégager, au moyen d'un choc salutaire, une vertu enfouie sous une couche de glace ou de ténèbres, et d'aider ainsi l'homme déiforme à « devenir ce qu'il est », et ce qui, en sa pure substance, il n'a jamais cessé d'être.

La forme la plus extérieure de la discipline est l'étiquette traditionnelle, qui réglemente les contacts sociaux, au sein des élites surtout ; et la forme la plus intérieure de la discipline ou de la rectitude est la dignité morale, laquelle résume tout ce qui rend un homme digne de confiance, par exemple la véracité des promesses ou la fidélité à la parole donnée. Parler d'une « parole d'honneur » est déjà un pléonasme, car toute parole engage l'honneur de celui qui la prononce ; toute parole devrait être garantie par l'honneur de son auteur, la dignité morale étant un « impératif catégorique » de la condition humaine. Il faut toutefois prendre garde de ne pas isoler de son contexte divin cette dignité de l'homme, car tout ce qui est humainement valable l'est en vertu de ce contexte ou de ce fondement ; le meilleur honneur est celui qui est enraciné, non dans notre amour-propre, mais dans notre sincérité envers Dieu. Ou encore, ce qui revient fondamentalement au même : le seul honneur irréprochable est celui qui sur terre prolonge l'honneur du Ciel.

4. C'est cette vérité qui explique l'importance traditionnelle des règles de conduite, qu'il s'agisse de la civilité commune ou d'une étiquette particulière. Dans le *Shinto* comme dans l'Islam — pour ne citer que ces deux exemples — la politesse fait partie de la religion, ce qui prouve la profondeur de sa motivation.



Si l'on nous demandait — à l'encontre de l'évidence des choses — ce que vient faire la vertu dans les questions de réalisation spirituelle, donc de technique rigoureuse et extra-individuelle, nous répondrions ce qui suit, en nous plaçant au même point de vue strictement pratique : la réalisation spirituelle impose à l'âme une immense disproportion du fait qu'elle introduit la présence du sacré dans les ténèbres de l'imperfection humaine ; or ceci provoque fatalement des réactions déséquilibrantes qui comportent en principe le risque d'une chute irrémédiable, réactions que la beauté morale, combinée avec les grâces qu'elle attire par sa nature même, peut grandement prévenir ou atténuer. C'est précisément cette beauté que les dilettantes ambitieux et dépourvus d'imagination croient pouvoir dédaigner, car ils n'y voient que du sentimentalisme étranger à ce qu'ils croient être la technique réalisatrice ; pourtant, quand l'âme se voit comme suspendue entre deux mondes, l'un déjà perdu et l'autre non encore atteint, seule une vertu foncière et la grâce peuvent la sauver du vertige, et seule cette vertu l'immunise d'emblée contre les tentations et les déviations.

Sur ce plan d'alchimie spirituelle, il importe de ne pas confondre une moralité purement extrinsèque avec la vertu intrinsèque, — celle-ci pouvant du reste paraître amorale dans certains cas, — ni une vertu naturelle à faible envergure avec une vertu profondément enracinée dans le cœur et englobant l'âme entière. Il importe de comprendre avant tout ce principe : est intrinsèquement moral ce qui, tout en comportant un bienfait à un degré quelconque, ne nuit à personne ; est intrinsèquement immoral ce qui, sans profiter à personne, nuit à d'autres ou à nous-mêmes ; tenu compte toujours de la hiérarchie des valeurs.

Les vertus d'une part favorisent ou même conditionnent les attitudes contemplatives, et d'autre part en résultent dans la mesure où ces attitudes sont sincères. Une vertu est profonde

dans la mesure où elle coïncide avec un dépassement de soi, leq est synonyme d'objectivité, d'impartialité foncière, de sérén déjà céleste. Car le vertueux est tel parce que son intelligence sa sensibilité perçoivent l'être même des choses.

⁂

Discernement sapientiel et concentration unitive : le premi est objectif en ce sens que la connaissance mentale implique confrontation d'un sujet avec un objet, tandis que la secon est subjective en ce sens que la subjectivité prise isolément approfondie jusque dans son essence, représente la connaissan — cardiaque et non mentale — qui dépasse la scission entre u sujet et un objet. La sagesse, en tant que science des princip universels, est le pôle objectif de la connaissance ; la sainteté, tant qu'expérience d'être et non de pensée, en est le pôle sub jectif (5).

Au discernement sapientiel — déterminé par l'Absolu — s'attache la vertu de véracité ; à la concentration unitive — en vue de l'Absolu — s'attache la vertu de sincérité. La sincérité est une véracité subjective et volitive, comme la véracité est une sincérité objective et intellective.

Le principe de la véracité se trouve formulé le mieux possible dans la devise des maharadjahs de Bénarès : « Il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité » ; d'une manière analogue, le principe de la sincérité s'exprime le mieux dans cette formule juridique : « La vérité, rien que la vérité, toute la vérité », mais appliquée en mode moral et paraphrasée en conséquence : « Le bien, tout le bien, rien que le bien » : à savoir le mouvement d'approche vers Dieu.

Cette vertu de sincérité pose le problème de la ligne de démarcation entre ce qui est obligatoire et ce qui ne l'est pas. C'est ici qu'intervient la distinction, d'une part entre la vérité absolue et les vérités relatives, et d'autre part entre le bien absolu et les biens relatifs ; or il s'agit de ne pas confondre la vérité relative avec l'erreur, ni le bien relatif avec le mal ; à plus forte raison, il ne saurait s'agir de prendre l'erreur ou le péché

5. Mais le pôle objectif aussi a sa supériorité, en ce sens que l'objet est, non seulement ce qui est connu par un sujet, mais avant tout une réalité en soi, et ce n'est d'ailleurs qu'à ce titre qu'il nous intéresse ; inversement, le pôle subjectif a un aspect d'infériorité, précisément parce que le sujet est le lieu de la limitation illusoire de l'objet. L'interprétation du sujet pur — ou de la pure subjectivité — comme porte vers le dépassement de la scission sujet-objet, se fonde sur la notion du divin « Soi », dont l'objectivation est *Mâyâ, Ishwara, Buddhi, Samsâra*, donc l'Univers, d'étape en étape.

pour des biens relatifs. Ce qu'il faut comprendre, c'est que l'homme sincère ou l'homme véridique a le droit d'être humain : il a droit par définition aux relativités intellectuelles et morales dont il a besoin pour vivre, pourvu qu'elles s'accordent avec ce qu'il peut et doit saisir de l'Absolu, intellectuellement et moralement. D'une part, rien ne ressemble au Principe transcendant, et s'il n'y avait que cet aspect de la vérité totale, l'homme devrait renoncer à tout ; mais son existence même prouve que la vérité comporte un autre aspect, celui de la participation, ce qui nous permet d'ajouter : d'autre part, tout manifeste le Principe, — qui est immanent tout en demeurant transcendant, — sans quoi rien n'existerait. Par conséquent, s'il y a d'une part l'opacité des choses, laquelle nous oblige à chercher Dieu au-delà d'elles, il y a d'autre part leur transparence, qui nous permet de les accepter tout en cherchant Dieu ; de les accepter précisément dans la mesure où elles sont objectivement ou subjectivement transparentes et non autrement. C'est dire que l'homme qui aime Dieu avec sincérité a néanmoins le droit d'aimer une créature « en Dieu », non contre lui ; être humain et vivre dans la relativité n'est pas trahir la sincérité que nous devons à l'Absolu (6).

⁂

L'humilité, on le sait ou on devrait le savoir, a sa source dans notre totale dépendance de Dieu ; il résulte normalement de cette conscience un sens des proportions toujours en éveil, nous empêchant de nous surestimer aussi bien que de sous-estimer autrui. Or il faut freiner, non cette vertu bien entendu, mais son excès possible ; et on le freine par la vertu complémentaire, la véracité, qui nous rappelle qu'aucune vertu n'a le droit d'aller à l'encontre de la vérité, et qui par conséquent nous incite à ne surestimer personne, ni à nous sous-estimer quand le rapport des valeurs est évident. Un maître d'école doit remarquer que tel enfant est plus doué que lui, mais il ne peut croire que lui, le maître et l'adulte, est plus ignorant et moins expérimenté que l'enfant.

Une remarque analogue s'applique à la sincérité, qui consiste à être ce qu'on exprime et à exprimer ce qu'on est ; ici aussi, il y a une vertu qui freine la mésinterprétation et l'excès, et c'est la

6. La doctrine islamique distingue entre l'« abstraction » (*tanzîh*) et l'« analogie » (*tashbîh*) : c'est ce qui permet, par voie de conséquence, de réaliser l'équilibre humain que l'Islam préconise. Tel *Avatâra* ou telle religion manifeste le renoncement et, par la force des choses, l'équilibre dans le renoncement ; tel autre *Avatâra* ou telle autre religion manifeste l'équilibre et, avec la même nécessité, le renoncement dans l'équilibre.

prudence. Car la sincérité ne nous oblige pas à livrer à d'aut ce qui les dépasse ou ce qui ne les regarde pas, ou ce qui ne l est d'aucune utilité, sinon ce qui leur nuit ; bref ce qu'ils désirent pas connaître s'ils sont des hommes de bien. Nous no rendons bien compte qu'en revenant ici sur le rôle de la véri dans l'économie des vertus, nous nous répétons, mais peu import nous n'avons pas trop à nous en excuser puisque, dans la religi de « notre temps », on répète inlassablement que le royaume Dieu est au-dehors de nous et qu'il faut l'admettre par humilit voire par charité.

Si les expressions elliptiques étaient facilement compris nous dirions volontiers que la plus grande des vertus, c'est l vérité : la vérité en tant qu'elle est vécue, non pensée seulemen et qu'elle devient en nous le sens du sacré et l'adoration.

***

La vertu en soi, c'est l'adoration qui nous attache à Dieu et nous attire vers lui, tout en rayonnant autour de nous ; adoration primordiale et quasi existentielle qui s'annonce avant tout par le sens du sacré, comme nous venons de le dire. Le sacré est le parfum de la Divinité, c'est le divin rendu présent ; aimer le sacré, c'est se pénétrer du parfum du pur Etre et de sa sérénité. L'âme de la Sainte Vierge, prototype de toute âme sanctifiée, est faite d'adoration innée, et celle-ci actualise la Présence réelle comme un miroir reflète la lumière ; l'âme virginale est consubstantielle à cette Présence comme l'espace coïncide avec l'éther qu'il contient.

La vertu une, ou la dévotion substantielle, c'est se reposer dans l'Etre, qui est à la fois transcendant et immanent tout en étant sacramentellement présent, *hic et nunc*. Et toute vertu est, par participation à sa propre essence, un mode d'adoration et partant de béatitude.

Dieu a mis dans notre substance toutes les vertus ; elles sont fonction de la nature de celle-ci, et cette nature est la dévotion primordiale. C'est pour cela, nous le répétons, qu'une vertu n'est jamais une acquisition ni une propriété : elle appartient toujours à Dieu, et par lui au Logos ; notre souci doit être d'éliminer ce qui s'oppose aux vertus, non de gagner les vertus pour nous-mêmes ; il faut laisser libre passage aux qualités du Souverain Bien. Et ce message, nous devons en le transmettant le devenir, par une sorte d'extinction active ou d'activité extinctive ; nous devons le devenir parce que nous le sommes, au fond de nous-mêmes et, avant tout, dans l'intention créatrice de Dieu.

NATURE ET ROLE DU SENTIMENT

La question des vertus comme celle de l'esthétique évoque, à tort ou à raison, celle du sentiment : à raison si l'on entend que le sentiment joue un rôle légitime dans la morale et dans l'art, mais à tort si l'on attache à la notion de sentiment une nuance péjorative, comme s'il s'agissait là d'un excès ou d'une faiblesse. En réalité, le sentiment est un état de conscience qui est, non mental, objectif et mathématique sans doute, mais vital, subjectif et pour ainsi dire musical : c'est la couleur émotionnelle que prend l'égo entier au contact d'un phénomène quel qu'il soit, y compris les pensées et images mentales d'une part et les intuitions spirituelles d'autre part. La qualité du sentiment dépend de celle de l'égo aussi bien que de celle du phénomène ; si d'un côté on distingue entre des hommes nobles, vertueux et contemplatifs et des hommes vulgaires, vicieux et superficiels, d'un autre côté on distinguera entre des phénomènes relevant de différents niveaux, à partir du plan physique jusqu'au plan spirituel, et enfin entre divers genres, tels les phénomènes d'ordre esthétique et ceux d'ordre moral. Les phénomènes provoquent dans l'égo diverses colorations, selon une indéfinité de gradations en ce qui concerne la qualité et l'intensité, et ces colorations indiquent directement ou indirectement ce que nous sommes ; le sentiment est soit une image, soit une modalité de la personne, suivant son degré de profondeur.

Comme l'intelligence et la volonté, le sentiment est une faculté à la fois de discrimination et d'assimilation ; si nous détestons, c'est parce que l'objet nous empêche d'aimer, c'est-à-dire de ressentir ce qui est conforme à notre nature, et ce qui, de ce fait, nous permet d'être à la surface ce que nous sommes en profondeur. Et si en spiritualité il importe de connaître Ce qui connaît et de vouloir Ce qui veut, il n'est pas moins important d'aimer Ce qui aime.

Le sentiment peut être divers dans son accidence, mais il est amour dans sa substance. L'amour répond intuitivement et vitalement à la beauté, à la bonté, au bien ; il s'en nourrit pour ainsi dire et transforme et assimile l'âme en réveillant au fond de celle-ci la Beauté immanente, la seule qui soit puisqu'elle est celle de

Dieu. La beauté extérieure en est le reflet, précisément : en aimant intelligemment et pieusement — donc d'une manière contemplative — la beauté sensible, l'âme se souvient de sa propre essence immortelle ; elle veut, en aimant, devenir l'autre, afin de pouvoir redevenir elle-même.

Le sentiment, envisagé sous tous ses aspects, opère d'une part une discrimination en quelque sorte vitale entre ce qui est noble, aimable et utile et ce qui ne l'est pas, et d'autre part une assimilation de ce qui est digne d'être assimilé et par là même réalisé ; c'est-à-dire que l'amour est fonction de la valeur de l'objet. Si l'amour prime la haine au point qu'il n'y a pas de commune mesure entre eux, c'est parce que la Réalité absolue est absolument aimable ; l'amour est substance, la haine est accident, sauf chez les créatures perverses. Il y a deux sortes de haine, une légitime et une illégitime : la première dérive d'un amour victime d'une injustice, tel l'amour de Dieu criant vengeance, et c'est là le fondement même de toute sainte colère ; la seconde sorte est la haine injuste, ou la haine qui ne se trouve pas limitée intérieurement par l'amour sous-jacent qui est sa raison d'être et qui la justifie ; cette seconde haine apparaît comme une fin en soi, elle est subjective et non objective, et elle veut détruire plutôt que réparer.

Le Koran aussi bien que la Bible admettent qu'il y a une Colère divine [1], donc aussi une « sainte colère » humaine et une « guerre sainte » ; l'homme peut « haïr en Dieu », selon une expression islamique. En effet, la privation objective permet ou exige une réaction privative de la part du sujet, et le tout est de savoir si dans tel cas particulier notre pitié pour telle substance humaine doit l'emporter sur notre horreur de l'accident qui rend l'individu détestable. Car il est vrai qu'à un certain point de vue, il faut détester le péché et non le pécheur ; mais ce point de vue est relatif et n'empêche point qu'on soit parfois obligé, par le jeu des proportions, de mépriser le pécheur dans la mesure où il s'identifie à son péché. Nous avons entendu dire une fois que celui qui est incapable de mépris est incapable également de vénération ; cela est parfaitement vrai, à condition que l'évaluation soit juste et que le mépris ne dépasse pas les bornes de sa raison suffisante, subjective aussi bien qu'objective [2]. Le juste mépris est à la fois une arme et un moyen de protection ; il y a aussi

1. Si selon l'Islam la Clémence de Dieu précède sa Colère, cela signifie que la première est dans l'essence tandis que la seconde s'affirme en fonction de l'accident.

2. Selon Mencius, se fâcher pour une insulte mesquine est indigne d'un homme supérieur, mais l'indignation pour une grande cause est de la juste colère.

l'indifférence, certes, mais celle-ci est une attitude d'ermite qui n'est pas forcément praticable ni bonne dans la société humaine, car elle risque d'être mal interprétée. Au reste, et ceci est important, le juste mépris se combine nécessairement avec une certaine indifférence, sans quoi on manquerait de détachement et aussi de ce fond de générosité sans lequel une colère ne saurait être sainte. La vision d'un mal ne doit pas nous faire oublier sa contingence ; un fragment peut ou doit gêner, mais il ne faut pas perdre de vue que c'est un fragment et non la totalité ; or la conscience de la totalité, qui est innocente et divine, prime en principe tout le reste. Nous disons « en principe », car les contingences gardent tous leurs droits ; c'est dire qu'une colère sereine est une possibilité, et même une nécessité, parce qu'en détestant un mal, nous ne cessons pas d'aimer Dieu.

***

Il importe de ne pas confondre les notions de sentiment, de sentimentalité et de sentimentalisme, comme on le fait trop souvent à la suite d'un préjugé soit rationaliste, soit intellectualiste. Ce deuxième cas est d'ailleurs plus surprenant que le premier, car si la raison s'oppose sous un certain rapport au sentiment, l'Intellect reste neutre à cet égard, comme la lumière reste neutre à l'égard des couleurs ; c'est à dessein que nous disons « intellectualiste » et non « intellectuel », car l'intellectualité ne saurait comporter de préjugé.

Qu'un sentiment qui s'oppose à une vérité ne soit pas digne d'estime, tout le monde en convient, et c'est là même la définition du sentimentalisme. Quand on reproche à bon droit à une attitude d'être sentimentale, cela ne peut signifier qu'une chose, à savoir que l'attitude dont il s'agit contredit une attitude rationnelle et en usurpe la place ; et rappelons qu'une attitude ne peut être positivement rationnelle qu'en fonction soit d'une connaissance intellectuelle, soit simplement d'une information suffisante sur une situation réelle ; elle ne saurait l'être du simple fait qu'elle déploie de la logique, puisqu'on peut raisonner en l'absence des données nécessaires.

De même que l'intellectualité est d'une part le caractère de ce qui est intellectuel et d'autre part la tendance vers l'Intellect, de même la sentimentalité signifie à la fois le caractère de ce qui est sentimental et la tendance vers le sentiment ; quant au sentimentalisme, il systématise un excès de sentimentalité au détriment de la perception normale des choses : les fanatismes confessionnels et politiques sont de cet ordre. Si nous rappelons ici ces distinctions en soi évidentes, c'est uniquement à cause

des fréquentes confusions que nous devons constater en ce domaine, — nous ne sommes certes pas seul à les constater, — et qui risquent de falsifier les notions d'intellectualité et de spiritualité.

***

« Dieu est Amour » : si cette sentence est vraie, — et elle l'est d'autorité divine, — le sentiment est une dimension normale, donc en soi positive, du microcosme humain, et toutes les suspicions à son égard sont aberrantes. *Atmâ* est *Sat*, *Chit* et *Ananda*, « Etre », « Conscience » et « Béatitude », ou encore « Puissance », « Sagesse » et « Bonté » ; dans le microcosme, ces aspects deviennent la volonté, l'intelligence et le sentiment. Vouloir supprimer le sentiment revient donc, ontologiquement parlant, à vouloir supprimer l'élément *Ananda*, ni plus ni moins.

Au demeurant, les adversaires du sentiment — donc de l'amour au fond — se placent dans une contradiction à la fois existentielle et psychologique avec eux-mêmes, d'abord parce que rien n'existe sans amour et ensuite parce qu'aucun homme ne peut refuser les sentiments dans sa vie concrète, soit matérielle soit spirituelle. Tout homme, sauf hypocrisie, aspire au bonheur, et celui-ci n'a rien d'une équation mathématique.

Le sommet de cette énergie qu'est le sentiment est l'amour de Dieu ; autrement dit, ce sommet est la foi ou la dévotion. La foi est l'élan qui nous fait vivre en Dieu et pour Dieu ; la dévotion est la crainte révérentielle qui est en rapport avec le sens du sacré et qui nous enferme en quelque sorte dans un climat contemplatif d'adoration et de paix.

On pourrait nous objecter que l'amour de Dieu est au-dessus des sentiments et qu'il engage notamment la volonté, qui n'a rien de sentimental ; s'il en est ainsi, il ne fallait pas parler d'amour de Dieu, car l'amour est incontestablement un sentiment ; il fallait choisir un autre terme. Le sentiment, exactement comme l'intelligence mentale, prolonge l'Intellect — tout en le limitant — et ne saurait par conséquent se trouver entièrement retranché de lui ; par conséquent, il n'y a pas de cloison étanche entre l'amour émotionnel de Dieu et l'Intellect, celui-ci comportant nécessairement une dimension d'amour surnaturel (3). Si d'une part l'amour spirituel ne peut être une passion ordinaire du moment que son objet est Dieu et qu'il est fonction — ou concomitance — d'une activité de l'intelligence et de la volonté, d'autre part il

3. A ce niveau, le sentiment se trouve dépassé en tant que phénomène psychologique, mais non quant à son contenu essentiel ni en tant que puissance cosmique.

s'inspire nécessairement de sa source surnaturelle, qui est l'Esprit Saint et qui est l'Amour en soi.

Il y a le cœur-connaissance et le cœur-amour ; ce sont comme les deux faces d'un même mystère (4). C'est au cœur aimant que se rapporte cette parole du Christ : « Beaucoup lui sera pardonné, car elle a beaucoup aimé » ; et c'est encore au cœur, mais dans sa détresse, que se rapporte cette autre parole : « Bienheureux ceux qui pleurent, car ils seront consolés ». On parle du cœur qui brûle d'amour, et aussi de celui qui fond ; il fond en buvant le vin de la grâce, et fondant, il est lui-même le vin qui est bu par le Bien-Aimé (5).

4. On considère parfois le cœur comme le siège de la force, ce qui est tout à fait plausible puisque le cœur s'identifie à l'Intellect, qui résume la volonté et le sentiment aussi bien que l'intelligence, et qui est ainsi le réceptacle de toutes les facultés et de toutes les vertus.

5. Omar ibn El-Fâridh : « Nous avons bu à la mémoire du Bien-Aimé un vin qui nous a enivrés avant que ne fût créée la vigne ».

CE QU'EST LA SINCERITE ET CE QU'ELLE N'EST PAS

Que de fois doit-on lire ou entendre qu'un tel se trompe gravement, ou qu'il est vicieux ou criminel, mais qu'il est « sincère », que par conséquent il « cherche Dieu à sa manière », et d'autres euphémismes de ce genre, — ce qui en fait veut dire : n'ayez crainte, il ne fait aucun effort ni pour la vérité ni pour la vertu. Cette opinion proprement perverse est une manifestation parmi d'autres du subjectivisme moderne, selon lequel le subjectif le plus contingent prime l'objectif dans les cas mêmes où celui-ci est la raison d'être de celui-là et en détermine partant la valeur. C'est dire que le sincérisme à la mode, loin d'être moral ou spirituel, n'est que de l'individualisme plus ou moins cynique : avec une nuance démocratique d'ailleurs, puisque vouloir se dominer et se dépasser, c'est vouloir être plus que les autres, paraît-il, — comme si notre effort de nous perfectionner empêchait les autres d'en faire autant.

Le cynisme et l'hypocrisie sont deux formes d'orgueil : le cynisme est la caricature de la sincérité ou de la franchise, tandis que l'hypocrisie est la caricature du scrupule ou de la discipline, ou de la vertu en général. Les cyniques croient que c'est être sincère que d'exhiber des défauts et des passions, et que c'est être hypocrite que de les cacher ; ils ne se dominent pas, ni à plus forte raison ne cherchent à se dépasser ; et le fait qu'ils prennent leur tare pour une vertu prouve précisément leur orgueil. Les hypocrites au contraire croient que c'est être vertueux que d'exhiber des attitudes vertueuses, ou que les apparences de la foi suffisent pour la foi ; leur vice consiste, non à manifester les formes de la vertu, — ce qui est une règle qui s'impose à tous, — mais à croire que cette manifestation est la vertu elle-même, et surtout à mimer les vertus dans l'intention d'être admirés ; ce qui est de l'orgueil puisque c'est de l'individualisme et de l'ostentation. L'orgueil, c'est se surestimer tout en sous-estimant les autres ; et c'est ce que fait le cynique aussi bien que l'hypocrite, grossièrement ou subtilement suivant les cas.

Tout ceci revient à dire que dans le cynisme comme dans l'hypocrisie, on met l'égo autocrate, donc ténébreux, à la place

de l'esprit et de la lumière ; les deux vices sont des vol lesquels l'âme passionnelle et égoïste s'approprie ce qui a tient à l'âme spirituelle. Au demeurant, présenter un vice co une vertu et accuser corrélativement les vertus d'être des v comme le fait le cynisme sincériste, ce n'est pas autre c que de l'hypocrisie, mais c'est une hypocrisie particulière perverse.

Quant à l'orgueil, il a été fort bien défini par Boèce : « T les autres vices fuient Dieu ; l'orgueil seul se dresse contre l Et par saint Augustin : « Les autres vices s'attachent au mal, qu'il soit accompli ; seul l'orgueil s'attache au bien, afin q périsse ». Quand Dieu est absent, l'orgueil comble nécess ment le vide ; il ne peut pas ne pas apparaître dans l' quand rien ne se réfère au Souverain Bien. Certes, les ver des mondains, ou celles des incroyants, ont leur valeur relat et indirecte, mais la même chose est vraie des qualités ph ques, au niveau qui est le leur ; seules les qualités mises valeur par la Vérité et la Voie concourent au salut de l'âm aucune vertu retranchée de ces fondements n'a de pouvoir sal teur, et cela prouve la relativité, et la portée indirecte, des vert purement naturelles. L'homme spirituel ne se sent pas propr taire de ses vertus ; il renonce aux vices et s'éteint — activ ment et passivement — dans les Vertus divines, les Vertus e soi. La Vertu est ce qui est.

*
**

L'homme vertueux cache ses défauts pour les raisons suivantes : premièrement, parce qu'il ne leur reconnaît aucun droit à l'existence et que, après chaque défaillance, il espère que ce soit la dernière ; on ne peut vraiment pas reprocher à quelqu'un de cacher ses défauts parce qu'il s'efforce de ne pas pécher, et de se comporter correctement. Une autre raison est la conformation à la norme : pour éliminer un défaut, il faut, non seulement avoir l'intention de l'éliminer en vue de Dieu et non pour plaire aux hommes, mais aussi entrer activement dans le moule de la perfection ; et s'il est évident qu'il ne faut pas le faire pour plaire aux hommes, il n'est pas moins évident qu'il faut le faire aussi pour ne pas les scandaliser et pour ne pas leur donner le mauvais exemple ; c'est là une charité que Dieu exige de nous, puisque l'amour de Dieu exige l'amour du prochain.

Quand la soi-disant sincérité brise le cadre des règles traditionnelles — ou simplement normales — de comportement, elle trahit par là même son caractère orgueilleux ; car les règles sont vénérables, et nous n'avons pas le droit de les mépriser en

mettant notre subjectivité au-dessus d'elles. Il est vrai qu'il arrive que des saints brisent ces règles, mais c'est par le haut, non par le bas : c'est en vertu d'une vérité divine, non d'un sentiment humain. Quoi qu'il en soit : si l'homme traditionnel s'efface derrière une règle de comportement, ce n'est certes pas par hypocrisie, c'est par humilité et par charité ; par humilité, parce qu'il reconnaît que la règle traditionnelle a raison et qu'elle est meilleure que lui ; par charité, parce qu'il ne veut pas offrir à ses prochains le scandale de ses défauts, bien au contraire : il entend manifester une norme salutaire, même si personnellement il ne se situe pas encore à son niveau.

*
**

Il importe de distinguer entre la sincérité tout court, laquelle englobe et engage l'homme entier, — du moins sous le rapport moral, — et une sincérité fragmentaire qui ne mérite ce nom qu'en tant que phénomène psychique et dans les limites subjectives où le phénomène se produit ; fort paradoxalement, ce genre de bonne foi peut se greffer comme un détail autonome sur un fond de mauvaise foi, d'autant que pour bien mentir, il faut commencer par se mentir à soi-même.

On parle trop souvent de la sincérité d'une erreur, mais on oublie que la véritable sincérité, puisqu'elle coïncide avec l'amour de la vérité, exclut la persistance dans une idée fausse, car quiconque est foncièrement sincère se méfie de ses penchants naturels et hésite à les identifier avec la réalité objective. C'est dire que la sincérité, dans la mesure où elle engage l'intelligence, coïncide avec l'objectivité, — ou du moins avec une objectivité suffisante à tel point de vue relatif mais valable, — et cette qualité implique un certain renoncement à soi-même, donc une sorte de mort ; comme l'exprime à sa manière, et à la perfection, cet adage hindou : « Il n'y a pas de droit supérieur à celui de la vérité ».

*
**

L'homme noble est celui qui se domine, et aime à se dominer ; l'homme vil est celui qui ne se domine pas, et a horreur de se dominer [1]. L'homme spirituel est celui qui se dépasse,

1. En outre, l'homme noble regarde dans les phénomènes l'essentiel et non l'accidentel : il verra dans une créature la valeur globale et l'intention du Créateur — non tel accident plus ou moins humiliant — et il anticipe par là la perception des Qualités divines à travers les formes. C'est ce qu'exprime cette sentence de l'Apôtre : « Tout est pur pour les purs ».

et aime à se dépasser ; l'homme mondain reste horizontal et déteste la dimension verticale. Et ceci est important : on ne peut pas se soumettre à un idéal contraignant — ni chercher à se dépasser en vue de Dieu — sans porter dans l'âme ce que les psychanalystes appellent des « complexes » ; ceci revient à dire qu'il y a des « complexes » qui sont normaux chez l'homme spirituel ou même simplement chez l'homme convenable, et que, inversement, l'absence de « complexes » n'est pas forcément une vertu, pour dire le moins. Sans doute, l'homme primordial, ou l'homme déifié, n'a plus de complexes, mais il ne suffit pas d'être sans complexes pour être un homme déifié ou un homme primordial.

La racine de toute sincérité véritable est la sincérité envers Dieu, non envers notre bon plaisir ; c'est-à-dire qu'il ne suffit pas de croire en Dieu, il faut aussi en tirer toutes les conséquences dans notre comportement intérieur et extérieur ; et quand on aspire à une perfection, — puisque Dieu est parfait et nous veut parfaits, — on cherche à la manifester même avant de l'avoir réalisée, et pour pouvoir la réaliser.

Celui qui se soumet aux normes intérieures et extérieures, celui donc qui s'efforce dans la voie de la perfection, ou de l'élimination des imperfections, — celui-là sait fort bien que parmi ceux qui ne font pas cet effort, il en est qui sont meilleurs que lui au point de vue des qualités naturelles ; mais étant doué d'intelligence, sans quoi il ne serait pas homme, il ne peut pas ignorer que sous le rapport de la vérité métaphysique et de l'effort spirituel, il est forcément meilleur que les mondains, qu'il le veuille ou non, et qu'un effort en vue de Dieu vaut infiniment plus qu'une simple qualité naturelle que rien ne met spirituellement en valeur. Au demeurant, les mondains cherchent toujours des complices pour leur dissipation et leur perte, et c'est pour cela que les spirituels s'en séparent dans la mesure du possible, à moins d'avoir une mission apostolique ; mais dans ce cas les spirituels se garderont bien d'imiter le mauvais comportement des mondains, donc d'être contraires à ce qu'ils prêchent.

***

En résumé, nous dirons que le contenu de la sincérité, c'est notre tendance vers Dieu et par conséquent notre conformation aux règles que cette tendance exige, et non notre nature pure et simple avec tous ses défauts ; être sincère, ce n'est pas être vicieux devant les hommes, c'est être vertueux devant Dieu, et par conséquent entrer dans le moule des vertus qu'on n'a pas encore assimilées, quelles que soient les opinions des hommes.

Il est vrai que certains saints — en Soufisme les « gens du blâme » — ont cherché à faire scandale afin d'être méprisés, ce qui revient pratiquement à mépriser les autres, mais l'égoïsme moral ou mystique n'en a pas conscience ; cette attitude n'en constitue pas moins une épée à double tranchant, du moins dans les cas extrêmes — ceux précisément qui nous permettent de parler d'égoïsme — et non quand il s'agit simplement d'attitudes neutres destinées à voiler une perfection, ou un désir de perfection. Quoi qu'il en soit, les impératifs de telle subjectivité mystique ne sauraient empêcher que l'attitude normale, c'est de pratiquer les vertus dans l'équilibre et la dignité ; et il importe de ne pas confondre l'équilibre avec la médiocrité, qui relève de la tiédeur, alors que l'équilibre relève de la sagesse. L'essence de la dignité est non seulement notre déiformité, mais aussi l'humilité accompagnée de la charité ; ces deux vertus compensent les risques qui découlent de notre qualité d'image de Dieu, tout en participant en même temps aux Vertus divines, ce qui les intègre dans notre théomorphisme. Celui-ci pourrait nous rendre orgueilleux et égoïstes, mais quand nous saisissons sa vraie nature, nous voyons qu'il nous oblige, au contraire, aux perfections non seulement du Seigneur, mais aussi du serviteur ; c'est dans cette complémentarité que réside tout le mystère du *pontifex* humain.

En marge de ces considérations de principe, il n'est sans doute pas inutile d'ajouter que les règles de comportement sont parfois subtiles et complexes, voire paradoxales : qu'un vieillard joue avec des enfants ne lui enlève rien de sa dignité, s'il demeure conforme à celle qui s'impose à l'homme comme tel ; qu'un plaideur réclame son droit n'est pas contraire à la charité, s'il ne devient injuste à son tour, et ne serait-ce que par mesquinerie (²). La charité n'exclut pas la sainte colère, pas plus que l'humilité n'exclut la sainte fierté, ou que la dignité n'exclut la sainte joie.

***

Nous avons vu que l'hypocrisie consiste, non bien entendu à adopter un comportement supérieur dans l'intention de le réaliser et de l'affirmer, mais à l'adopter dans l'intention de paraître plus qu'on est. Elle n'est donc pas dans un comportement qui éventuellement nous dépasse, mais dans l'intention d'avoir l'air

---

2. Le fondement de la charité, c'est non seulement comprendre que les autres sont nous-mêmes — tout homme étant « moi » — mais aussi vouloir notre propre bien ; car si notre personnalité immortelle n'était pas digne d'amour, celle du prochain ne le serait pas non plus. « Hais ton âme » signifie : hais ce qui, en toi-même, nuit à tes intérêts ultimes.

de dépasser les autres, et cela même sans témoin et à titre satisfaction intime ; la virulence de l'erreur sincériste nous in à relever une fois de plus ce distinguo en soi évident. Si le s fait d'adopter un comportement modèle était de l'hypocrisie ne serait pas possible de s'efforcer vers le bien, et l'homme serait pas l'homme.

La sincérité, c'est l'absence de mensonge dans le compo ment intérieur et extérieur ; mentir, c'est induire volontairem en erreur ; on peut mentir au prochain, à soi-même, à Dieu. l'homme pieux qui enveloppe sa faiblesse d'un voile de rectit n'entend pas mentir, ni ne ment *ipso facto* ; il n'entend pas ma fester ce qu'il est en fait, mais il ne peut s'empêcher de ma fester ce qu'il veut être. Et il rejoint ainsi, par la force d choses, la parfaite véracité : car ce que nous voulons être, c' d'une certaine manière ce que nous sommes.

Voile d'hypocrisie, voile de rectitude : dans le premier ca le voile est opaque et dissimulateur ; dans le second, il e transparent et communicateur. La « tombée du voile » (*zaw el-hijâb*), dans le premier cas, est le rejet de l'hypocrisie ; da le second, elle est l'abandon de l'effort, ou plutôt l'oubli d symbole, grâce à la présence libératrice du Réel.

LE PROBLEME DE LA SEXUALITE

La vie spirituelle ne saurait par elle-même exclure un domaine humainement aussi fondamental que celui de la sexualité ; le sexe est un aspect de l'homme. Traditionnellement, l'Occident est marqué par la théologie d'inspiration augustinienne, laquelle explique le mariage par un biais plus ou moins utilitariste en négligeant la réalité intrinsèque de la chose : selon cette perspective, — abstraction faite de tout euphémisme apologétique, — l'union sexuelle c'est en soi le péché ; par conséquent l'enfant naît dans le péché, mais l'Eglise compense, ou plutôt surcompense, ce mal par un plus grand bien : le baptême, la foi, la vie sacramentelle. Selon la perspective primordiale par contre, laquelle se fonde sur la nature intrinsèque des données en présence, l'acte sexuel est un sacrement « naturellement surnaturel » : l'extase sexuelle coïncide, chez l'homme primordial, avec l'extase spirituelle, elle communique à l'homme une expérience d'union mystique, un « ressouvenir » de l'Amour divin dont l'amour humain est un lointain reflet ; reflet ambigu, certes, puisqu'à la fois image adéquate et image inversée. C'est dans cette ambiguïté que réside tout le problème : la perspective primitive, « païenne », gréco-hindoue — et *de facto* ésotérique dans le cadre chrétien — se fonde sur l'adéquacité de l'image, car un arbre réfléchi dans l'eau est toujours un arbre et rien d'autre ; la perspective chrétienne, pénitentielle, ascétique et en fait exotérique se fonde au contraire sur l'inversion de l'image, car un arbre a sa couronne en haut et non en bas, le reflet n'est donc plus l'arbre. Mais voici la grande inégalité entre les deux points de vue : l'ésotérisme admet le bien-fondé relatif et conditionnel de la perspective pénitentielle, mais celle-ci ne saurait admettre la légitimité de la perspective « naturelle », primordiale et participative ; et c'est exactement pour cela que celle-ci ne peut être qu' « ésotérique » dans un contexte de style augustinien, alors qu'en soi elle peut pourtant s'intégrer dans un exotérisme, comme le prouve l'Islam par exemple (1).

1. L'Islam étant sous ce rapport encore plus explicite que le Judaïsme.

En climat chrétien, la sexualité en soi, donc isolée de contexte biaisant, porte facilement l'opprobre de la « bestiali alors qu'en réalité rien de ce qui est humain n'est bestial par nature ; c'est pour cela que nous sommes des hommes et des bêtes. Toutefois, pour échapper à l'animalité dont nous ticipons, il faut que nos attitudes soient intégralement humai c'est-à-dire conformes à la norme que nous impose notre déi mité ; elles doivent englober notre âme et notre esprit, ou d'autres termes, la dévotion et la vérité. Du reste, n'est besti que la passion aveugle de l'homme déchu, et non la sexual innocente des animaux ; quand l'homme se réduit à son animal il devient pire que les animaux, qui ne trahissent aucune vocati et ne violent aucune norme ; il ne faut pas mêler l'animal, peut être une créature noble, aux tabous et aux anathèmes moralisme humain.

Si l'acte sexuel est par sa nature un péché, — comme le v au fond la perspective chrétienne et pénitentielle [2], — ce nature est transmise à l'enfant qui est conçu en elle ; si par cont l'acte sexuel représente, par sa nature profonde et spirituellem intégrale, un acte méritoire parce qu'en principe sanctifiant [3], — ou un sacrement primordial évoquant et actualisant sous les co ditions requises une union à Dieu, — l'enfant qui est conçu selo cette nature sera héréditairement porté à l'union, ni plu ni moins qu'il n'est porté au péché dans le cas contraire ; l fait que l'acte est par lui-même, *de jure* sinon *de facto*, une sort de sacrement implique d'ailleurs que l'enfant soit un don, et no la fin exclusive de l'acte [4].

L'Eglise bénit le mariage en vue de la procréation d'homme dont on fera des croyants ; elle le bénit tout en assumant l'incon vénient inévitable mais provisoire du « péché charnel ». Nous serions tenté de dire qu'elle est plus proche dans ce cas de saint Paul que du Christ ; c'est-à-dire que saint Paul, sans inventer quoi que ce soit, — ce qui est hors de question, — a néanmoins accentué les choses en vue d'une application particulière et non nécessaire en soi. Incontestablement, le Christ a indiqué la voie de l'abstinence ; or l'abstinence ne signifie pas forcément que l'acte

2. Sans doute, cette perspective n'est pas exclusivement chrétienne, mais nous devons la saisir ici dans sa forme la plus connue.

3. Ce qui est à rapprocher du fait que dans divers mondes traditionnels, l'acte sexuel du prince est censé fertiliser, à travers la femme, le sol du pays, ou augmenter la prospérité du peuple.

4. Si l'acte sexuel est une épée à double tranchant qui peut engendrer des conséquences eschatologiques totalement opposées, suivant les conditions objectives et subjectives qui l'accompagnent, il peut faire penser, *mutatis mutandis*, aux sacrements qui, en l'absence des conditions requises, ont pour effet non la grâce mais la condamnation.

sexuel soit de nature pécheresse, elle peut signifier au contraire que les pécheurs le profanent ; car les pécheurs, dans l'union sexuelle, volent à Dieu la jouissance qui lui appartient. Le péché d'Adam, vu sous cet angle, consista à accaparer la jouissance : de s'attribuer à lui-même la jouissance comme telle, si bien que la faute fut à la fois dans le vol et dans la manière d'envisager l'objet du vol, à savoir un plaisir substantiellement divin. C'était donc usurper la place de Dieu tout en se retranchant de la subjectivité divine à laquelle l'homme participait à l'origine ; c'était ne plus participer à celle-ci et se faire soi-même sujet absolu. Le sujet humain, en se faisant pratiquement Dieu, limita et dégrada du même coup l'objet de son bonheur et même toute l'ambiance cosmique.

De toute évidence il ne pouvait y avoir, dans l'intention du Christ, le seul souci de ne pas voir profané un sacrement naturel et primordial ; il y avait aussi, et même avant tout, l'offre d'un moyen spirituel congénial à une perspective ascétique, car la chasteté est forcément le ferment d'une voie, étant donné précisément l'ambiguïté des choses sexuelles. A Cana, le Christ consacra ou bénit le mariage, sans qu'on puisse affirmer qu'il le fit selon le biais paulinien ou augustinien : il changea l'eau en vin, ce qui est d'un symbolisme éloquent, et ce qui se réfère avec beaucoup plus de vraisemblance à la possibilité de l'union à la fois charnelle et spirituelle qu'à l'opportunisme moral et social des théologiens ; s'il s'agissait d'une union exclusivement charnelle, elle ne serait plus humaine, précisément [5].

Du reste, si la procréation est chose aussi importante, il n'est pas possible que l'acte qui en est la condition *sine qua non* ne soit qu'un accident regrettable, et que cet acte ne possède pas au contraire un caractère sacré proportionné à l'importance et à la sainteté de la procréation elle-même. Et s'il est possible — comme le font les théologiens — d'isoler la procréation de l'acte sexuel en n'accentuant que celle-là, il doit être possible également d'isoler l'acte sexuel de la procréation en n'accentuant que lui, conformément à sa nature propre et à son contexte immédiat ; c'est dire que l'amour possède une qualité qui le rend indépendant de son aspect purement biologique et social, comme le prouve d'ailleurs son symbolisme théologique et mystique. On

5. Quand l'Eglise enseigne que Marie fut « conçue sans péché », cela se réfère au fait que son âme fut créée sans la souillure du péché originel ; mais beaucoup de fidèles non instruits croient que cet attribut se réfère à la manière extraordinaire de sa conception, réalisée sans union charnelle de ses parents — selon une tradition — ou du moins sans désir ni jouissance dans leur union, donc sans « concupiscence ». Si cette interprétation n'est pas théologique, son existence n'en est pas moins significative, car un tel sentiment est typique pour la perspective chrétienne.

peut procréer sans aimer, et on peut aimer sans procréer ; l'amour de Jacob pour Rachel ne perd pas son sens du fait que Rachel fut longtemps stérile, et le Cantique des Cantiques ne cherche à se justifier par aucune considération démographique.

⁂

Sans aucun doute, le Christ n'était pas opposé au mariage et il n'était peut-être pas davantage opposé à la polygamie ; la parabole des dix vierges semble en témoigner (6). Dans le monde chrétien, il eût fallu permettre la polygamie aux princes, sinon à tous les fidèles ; bien des guerres et bien des pressions tyranniques sur l'Eglise eussent été évitées ; entre autres le schisme anglican. L'homme ne doit pas séparer ce que Dieu a uni, a dit le Christ en condamnant le divorce ; or les mariages princiers furent le plus souvent des marchandages politiques, ce qui est sans rapport avec Dieu, et ce qui n'a pas davantage de rapport avec l'amour. La polygamie, comme la monogamie, se réfère à des facteurs naturels : si la monogamie est normale parce que le premier mariage fut forcément monogame et que la féminité, comme la virilité, réside entièrement dans une seule personne, la polygamie, elle, s'explique d'une part par l'évidence biologique et par l'opportunité sociale ou politique, — dans certaines sociétés du moins, — et d'autre part par le fait que l'infinitude, que représente la femme, permet une diversité d'aspects ; l'homme se prolonge vers la périphérie, qui libère, comme la femme s'enracine dans le centre, qui protège (7). A cela il faut ajouter, toute considération d'opportunité mise à part, que les peuples plus ou moins nordiques se trouvent plutôt portés à la monogamie, et cela pour des raisons évidentes de climat et de tempérament, tandis que la plupart des peuples méridionaux semblent avoir un penchant naturel vers la polygamie, quelle qu'en soit la forme ou le degré. Quoi qu'il en soit, ce fut une erreur, en Occident, d'imposer à tout un continent une morale de moines : morale parfaitement légitime dans son cadre méthodique, mais néan-

6. En ajoutant, avec une intention explicative, « et de l'épouse » aux mots « à la rencontre de l'époux », on enlève à la parabole sinon tout son sens, du moins beaucoup de sa force.

7. En revanche, la polyandrie ne trouve aucun appui dans les données de la nature ; rarissime, elle s'explique sans doute par des raisons économiques très particulières et peut-être aussi par des concepts propres au chamanisme. — Il y a également le cas de la prostitution sacrale, — hétaïres, hiérodules, *dévadassis*, gaïshas, — où la femme se fait centre puisqu'elle se donne à une pluralité d'hommes ; force nous est d'admettre que ce phénomène est une possibilité dans le cadre de traditions archaïques, mais il est en tout cas exclu des religions plus tardives, à quelques exceptions près, mais trop marginales pour mériter une mention explicite.

moins fondée sur l'erreur — quant à son extension sur la société entière — que la sexualité est une sorte de mal ; un mal qu'il convient de réduire au minimum et ne tolérer qu'en vertu d'un biais qui met entre parenthèses tout l'essentiel.

Sans doute faudrait-il distinguer entre une polygamie où plusieurs femmes gardent leur personnalité, et une « pantogamie » princière où une multitude de femmes représentent la féminité d'une façon quasi impersonnelle ; ce dernier cas serait un affront à la dignité de personnes humaines s'il ne se fondait sur l'idée que tel époux se situe au sommet du genre humain. La pantogamie est possible parce que Krishna est *Vishnu*, parce que David et Salomon sont prophètes, parce que le sultan est « l'ombre d'*Allâh* sur terre » ; on pourrait dire aussi que le harem innombrable et anonyme a une fonction analogue à celle du trône impérial orné de pierres précieuses ; fonction analogue mais non identique, car le trône fait en substance humaine — le harem précisément — indique d'une manière éminemment plus directe et plus concrète la divinité réelle ou empruntée du monarque. Sur un plan profane, cette pantogamie ne serait pas possible ; quant à savoir si elle est légitime ou excusable dans tel cas particulier, c'est une question qui n'a pas à être tranchée autrement que par la distinction entre l'individu, qui peut être quelconque, et la fonction, qui est sublime et qui de ce fait peut atténuer les disproportions et illusions humaines.

Tout ceci, nous l'écrivons pour expliquer des phénomènes existants et non pour exprimer des préférences ou leur contraire ; notre sensibilité personnelle n'est pas en cause, elle peut même être opposée à telle solution morale ou sociale dont pourtant nous entendons démontrer le bien-fondé à tel point de vue ou dans tel contexte.



Une possibilité fort importante dont il faut rendre compte ici est l'abstinence dans le cadre du mariage ; celle-ci va d'ailleurs de pair avec les vertus de détachement et de générosité, lesquelles sont les conditions essentielles de la sacramentalisation de la sexualité. Rien n'est plus opposé au sacré que la tyrannie ou la trivialité sur le plan des rapports conjugaux ; l'abstinence, la rupture des habitudes et la fraîcheur de l'âme sont des éléments indispensables d'une sexualité sacrale. Dans une confrontation permanente de deux êtres, il faut deux ouvertures équilibrantes, l'une vers le ciel et l'autre sur terre même : il faut l'ouverture vers Dieu, qui est le troisième élément au-dessus des deux conjoints et sans lequel la dualité deviendrait opposition ; et il faut

une ouverture ou un vide — une ventilation pour ainsi dire — sur le plan immédiatement humain, et c'est l'abstinence, qui est à la fois un sacrifice devant Dieu et un hommage de respect et de gratitude envers le conjoint. Car la dignité humaine et spirituelle du conjoint exige qu'il ne devienne pas une habitude, qu'il ne soit pas traité d'une manière qui manque d'imagination et de fraîcheur, donc qu'il puisse garder son mystère ; cette condition exige non l'abstinence seulement, mais aussi, et avant tout, l'élévation du caractère, laquelle résulte en fin de compte de notre sens du sacré ou de notre état de dévotion.

La dévotion exige en effet, d'une part le respect séparatif et d'autre part l'intimité participative ; d'une part il faut s'éteindre et rester pauvre, et d'autre part il faut rayonner ou donner ; d'où la complémentarité du détachement et de la générosité. Et il faut relever dans ce contexte que la compréhension patiente et charitable du tempérament physique du conjoint est une condition non seulement de la dignité humaine mais aussi de la valeur spirituelle du mariage ; l'abstinence périodique étant, précisément, une expression de cette compréhension ou de cette tolérance (8).

Il faut même, afin de ne négliger aucune possibilité, envisager le cas sans doute rare, mais nullement illégitime en soi, où cette abstinence est définitive et où l'idéal de confraternité se combine avec celui de chasteté (9) ; dans ce cas, le ton ne sera pas celui d'un moralisme pédant ou tourmenté, mais celui de la sainte enfance. De toute évidence, le mariage blanc présuppose des qualifications vocationnelles assez particulières, en même temps qu'un point de vue spirituel qui étaye cette solution, conformément à cette parole de la Genèse : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul ; Je lui ferai une aide semblable à lui » (10).

*
**

Certes, la chair fut maudite par la chute, mais seulement sous un certain rapport, celui de la discontinuité existentielle et formelle, non sous celui de la continuité spirituelle et essentielle. La même remarque s'applique à la forme naturelle, celle de la créature : le corps humain, homme ou femme, est une théophanie, et

8. Notons que les Peaux-Rouges voyaient dans l'abstinence sexuelle, à laquelle ils étaient contraints parfois pour des raisons pratiques, un signe de force et par conséquent de virilité accomplie.

9. Ce dont le mariage de Râmakrishna nous offre un exemple. Il arrivait au Paramahamsa d'adorer sa femme sans la toucher ; ce qui vaut infiniment mieux que de la toucher sans l'adorer.

10. On traduit aussi « qui lui soit assortie » ou « qui soit digne de lui » ; ce passage, si on se donne la peine de le comprendre, coupe court à la pieuse misogynie, et à la sainte étourderie, de certains exégètes.

le reste malgré la chute (11) ; en s'aimant, les conjoints aiment légitimement une manifestation divine, chacun selon un autre aspect et sous un autre rapport ; le contenu divin de noblesse, de bonté et de beauté restant le même. C'est en se fondant sur ce rapport que l'Islam, d'une part reconnaît implicitement le caractère sacré de la sexualité en soi, et d'autre part — par voie de conséquence — estime que tout enfant naît *muslim* et que ce sont ses parents qui en font un infidèle, le cas échéant.

La théologie chrétienne, en s'occupant du péché et en voyant en Eve en particulier et dans la femme en général la séductrice, a été amenée à évaluer le sexe féminin avec un maximum de pessimisme : selon certains, c'est l'homme seul et non la femme qui a été fait à l'image de Dieu, alors que la Bible affirme, non seulement que Dieu créa l'homme à son image, mais aussi qu' « il les créa mâle et femelle », ce qui a été mésinterprété avec beaucoup d'ingéniosité. En principe, on pourrait s'étonner de ce manque d'intelligence quasi visuelle de la part des théologiens ; en fait, une telle limitation n'a rien d'étonnant, étant donné le caractère volontariste et sentimental, donc porté aux préjugés et aux biais, de la perspective exotériste en général (12). Une première preuve — s'il en était besoin — que la femme est image divine comme l'homme, est qu'en fait elle est un être humain comme lui ; elle n'est pas *vir* ou *andros*, mais elle est comme celui-ci *homo* ou *anthropos* ; sa forme est humaine et par conséquent divine. Une autre preuve — mais un coup d'œil devrait suffire — est dans le fait que la femme assume, vis-à-vis de l'homme et sur le plan érotique, une fonction quasi divine, — semblable à celle qu'assume l'homme vis-à-vis de la femme, — ce qui ne serait pas possible si elle n'incarnait pas, non la qualité d'absolu sans doute, mais la qualité complémentaire d'infinitude ; l'Infini étant en quelque sorte la *shakti* de l'Absolu.

Et ceci nous amène à préciser, pour rectifier les opinions trop unilatérales qu'a engendrées la question des sexes, trois rapports qui règlent l'équilibre entre l'homme et la femme : d'abord le rapport sexuel, biologique, psychologique et social ; ensuite le rapport simplement humain et fraternel ; et enfin le rapport proprement spirituel ou sacral. Sous le premier rapport,

11. « Qui m'a vu, a vu Dieu » : ce *hadîth* s'applique tout d'abord à la personne avatârique, mais il peut s'appliquer également — avec d'évidentes réserves — à la forme humaine tout court ; dans ce cas, il ne s'agit plus de « tel homme », mais de « l'homme comme tel ».

12. On objectera que les docteurs sont inspirés par le Saint-Esprit ; sans doute, mais cette inspiration est conditionnée d'avance, s'il est permis de s'exprimer ainsi, car l'eau prend la couleur de son récipient. Le Saint-Esprit exclut l'erreur intrinsèque et nuisible pour l'âme, mais non nécessairement l'erreur extrinsèque et opportune, donc pratiquement neutre à l'égard de la vérité essentielle et du salut.

il y a de toute évidence inégalité, et il en résulte la subordinati sociale de la femme, subordination que préfigurent déjà sa co titution physique et sa psychologie ; mais ce rapport n'est p tout, et il peut même être plus que compensé — suivant l individus et les confrontations — par d'autres dimensions. So le second rapport, celui de la qualité humaine, la femme est ég à l'homme puisqu'elle appartient comme lui à l'espèce humaine c'est le plan, non de la subordination, mais de l'amitié ; et il v de soi que sur ce plan l'épouse peut être supérieure à son ma puisqu'un individu humain peut être supérieur à un autre, qu que soit le sexe ([13]). Sous le troisième rapport enfin il y a, fo paradoxalement, supériorité réciproque : la femme, nous l'avo dit plus haut, assume dans l'amour à l'égard de son conjoint un fonction divine, comme le fait l'homme à l'égard de la femme ([1

A part ces trois dimensions de l'alliance conjugale, il y a pour le choix même du conjoint, deux facteurs à considérer l'affinité ou la ressemblance, et la complémentarité ou la diffé rence ; l'amour a besoin de ces deux conditions. L'homme cherch naturellement — sans qu'il soit besoin de l'expliquer ou de l justifier — un complément humain qui soit de son genre et ave lequel il sera par conséquent à l'aise ; mais sur la base même de cette condition, il cherchera un complément qui soit autre que lui-même, sans quoi ce n'est pas un complément, car la raiso d'être de l'amour est qu'il permette aux hommes de se complét mutuellement et non de se répéter simplement. Il arrive qu'un personne trouve son partenaire dans un individu d'une autre race parce que cet individu, malgré la disparité raciale, d'une part réalise l'affinité sous un rapport décisif et d'autre part représente le complément idéal ; dans ce cas, ce n'est pas que la personne ait préféré *a priori* la race étrangère, ce qui n'aurait guère de sens, mais c'est que le destin ne lui a pas présenté dans le cadre de sa propre race le partenaire irremplaçable. En principe, le grand amour dépend d'un choix, mais en fait, il dépend large-ment du destin : c'est le *karma* qui décide si le choix sera possible, c'est-à-dire si l'homme, ou la femme, rencontrera ou non le com-

13. Le *Yoga-Vasishta* relate l'histoire de la belle reine Chudala, qui réali-sa la Sagesse suprême — celle qu'envisage Shankara — et qui fut le maître spirituel du roi Shikhidhwaja son mari.

14. Tout cela est tellement vrai que même le Bouddhisme, pourtant ascétiquement hostile à la sexualité en général et au sexe féminin en parti-culier, n'a pas pu s'empêcher de peupler ses cieux de divinités féminines, s'il est permis de s'exprimer ainsi ; il est vrai qu'il s'agit alors du Boud-dhisme mahâyânique et ésotérique. Ce même Bouddhisme a donné lieu au mariage amidiste : Shinrân, moine de l'école *Jôdô* et fondateur de l'école *Shinshu*, reçut le conseil par son maître Hônen de prendre femme, afin de démontrer par là que le salut par voie directe offert par le Bouddha Amida est accessible aux personnes mariées aussi bien qu'aux célibataires ; toujours dans le cadre de l'initiation *Jôdô*, qui *a priori* est monastique.

plément idéal. Enfin, le type complémentaire prime le degré de beauté : ce n'est pas la beauté parfaite qui est l'idéal, mais la parfaite complémentarité sur la base de la parfaite affinité ; l'homme normalement doué du sens des formes — ou disons l'homme dans la mesure où il peut en tenir compte — préférera la beauté moindre, mais complémentaire, à la beauté supérieure, mais dépourvue pour lui de complémentarité.

Toutes ces considérations ressortent d'un point de vue qui relève du principe de la sélection naturelle, lequel peut se trouver neutralisé dans bien des cas par un point de vue moral et spiri-tuel, mais sans pour autant perdre ses droits sur le plan qui est le sien et qui se réfère à la norme humaine, donc à notre déifor-mité. En tout état de cause, il va humainement de soi que la beauté, quel qu'en soit le degré, exige un complément moral et spirituel dont elle est en réalité l'expression, sans quoi l'homme ne serait pas l'homme.

Si l'on regarde ces choses — auxquelles nous nous sommes arrêté un peu longuement — sans ombre de méfiance et d'hypo-crisie, on se rendra compte qu'elles comportent des enseigne-ments qui dépassent leur portée immédiate, et on reconnaîtra sans peine que, même sans la dépasser, elles ont tout l'intérêt que mérite la condition humaine, laquelle est la nôtre.

***

Krishna, grand *Avatâra* de Vishnu, eut de nombreuses femmes, comme d'ailleurs, plus près de nous, les rois-prophètes David et Salomon ; le Bouddha, lui aussi *Avatâra* majeur, n'en eut aucune ([15]) ; de même Shankara, Râmânuja et d'autres incarnations mineures, qui pourtant furent de tradition hindoue comme Krishna. Ceci prouve que, si le choix de l'expérience sexuelle ou au contraire de la chasteté peut être une question de supériorité ou d'infériorité sur le plan spirituel, il peut être également affaire de perspective et de vocation à des titres équivalents ; tout le problème se réduit alors à la distinction entre l' « abstraction » et l' « analogie », ou à l'opportunité soit intellectuelle, soit métho-dique, soit encore psychologique ou quasi existentielle, ou peut-être même simplement sociale, de l'une ou de l'autre de ces options en principe équivalentes. La question qui se pose ici est celle de savoir, non seulement ce que l'homme choisit, ou ce que sa nature particulière exige ou désire, mais aussi et même avant tout comment Dieu veut être approché : soit par le vide, l'absence

15. C'est-à-dire qu'il fut marié dans sa jeunesse, alors qu'il était encore *Bodhisattva* et non *Buddha*.

de tout ce qui n'est pas Lui, soit par la plénitude de ses manif tations, soit encore alternativement par le vide et la plénitude, dont les hagiographies nous offrent maints exemples. Et c'est, fin de compte, Dieu qui se cherche Lui-même à travers le jeu ses voilements et dévoilements, de ses silences et de ses parol de ses nuits et de ses jours.

Fondamentalement, tout amour est une recherche de l'Essen ou du Paradis perdu ; la mélancolie douce ou puissante qui int vient souvent dans l'érotisme poétique ou musical témoigne cette nostalgie d'un Paradis lointain, et sans doute aussi l'évanescence des rêves terrestres, dont la douceur, précisém est celle d'un Paradis que nous ne percevons plus, ou que no ne percevons pas encore. Les violons tsiganes évoquent non se lement les hauts et les bas d'un amour trop humain, ils chante également, dans leurs accents les plus profonds et les plus po gnants, la soif de ce vin céleste qu'est l'essence de Beauté ; tou musique érotique rejoint, dans la mesure de son authenticité de sa noblesse, les sons à la fois envoûtants et libérateurs de flûte de Krishna [16].

Comme celui de la femme, le rôle de la musique est équ voque, et de même pour les arts apparentés, la danse et poésie : il y a soit gonflement narcissien de l'égo, soit intériori tion et extinction béatifique dans l'essence. La femme, incarnan *Mâyâ*, est dynamique en un double sens : soit dans celui du rayon nement extériorisant et aliénant, soit dans celui de l'attraction intériorisante et réintégrante ; alors que l'homme, sous le rapport fondamental dont il s'agit, est statique et univoque.

L'homme stabilise la femme ; la femme vivifie l'homme ; en outre et de toute évidence, l'homme porte en lui-même la femme, et inversement, étant donné qu'ils sont tous deux *homo sapiens*, homme tout court ; et si nous définissons l'être humain comme *pontifex*, il va de soi que cette fonction englobe la femme, bien que celle-ci lui ajoute le caractère mercuriel propre à son sexe [17].

L'homme sous son aspect lunaire et réceptif « dépérit » sans la femme-soleil, qui infuse au génie viril la vie dont il a besoin

16. Les formes visibles manifestent les essences célestes en les cristallisant ; la musique intériorise en quelque sorte les formes en rappelant leur qualité d'essence par un langage fait de douceur unitive et d'illimitation. La musique terrestre évoque dans l'âme le « souvenir » transformant de la musique céleste, bien qu'au regard de celle-ci elle paraisse dure et dissonnante : « *Qualunque melodia più dolce sona — qua giù, e più a sè l'anima tira, — parebbe nube che squarciata tona, — comparata al sonar di quella lira — onde si coronava il bel zaffiro — del quale il ciel più chiaro s'inzaffira* » (Dante, *Paradiso*, XXIII, 97-102).

17. Si la femme n'est « qu'une seule chair » avec l'homme, — si elle est « chair de sa chair et os de ses os », — cela indique, par rapport à l'Esprit que représente l'homme, un aspect de continuité ou de prolongement, non de séparation.

pour s'épanouir ; inversement, l'homme-soleil confère à la femme la lumière qui permet à celle-ci de réaliser son identité en prolongeant la fonction du soleil.

La chasteté peut avoir pour but, non seulement de résister à l'emprise de la chair, mais aussi, plus profondément, d'échapper à la polarité des sexes et de réintégrer l'unité du *pontifex* primordial, de l'homme comme tel ; elle n'est certes pas une condition indispensable à ce réslutat, mais elle en est un support clair et précis, adapté à tels tempéraments et à telles imaginations.

⁂

Si pour le Christianisme, comme pour le Bouddhisme global, l'acte sexuel s'identifie au péché, — toute subtilité euphémistique mise à part, — cela s'explique aisément du fait que, l' « esprit » étant en haut et la « chair » en bas, le plaisir le plus intense de la chair sera le plaisir le plus bas par rapport à l'esprit. Cette perspective est plausible dans la mesure où elle rend compte d'un aspect réel des choses, celui de la discontinuité existentielle entre le phénomène et l'archétype, mais elle est fausse dans la mesure où elle exclut l'aspect de continuité essentielle, lequel compense précisément, et sur son plan annule, celui de discontinuité. Car si d'une part la chair comme telle se trouve séparée de l'esprit, d'autre part elle s'unit à lui en tant qu'elle le manifeste et le prolonge, c'est-à-dire en tant qu'elle est reconnue comme se situant sur la verticale unitive ou sur le rayon, et non sur l'horizontale séparative ou sur le cercle ; le centre se prolonge dans le premier cas et se dérobe dans le second.

La mise en valeur spirituelle du mystère de continuité est fonction, soit de la contemplativité réelle et non imaginaire de l'individu, soit d'un système religieux permettant une participation indirecte et passive à ce mystère, les risques d'un effet centrifuge se trouvant alors neutralisés et compensés par la perspective générale et les dispositions particulières de la religion, à condition bien entendu que l'individu s'y soumette d'une façon suffisante. Pour le véritable contemplatif, chaque plaisir que nous pouvons qualifier de noble est, non une chute dans le temporel et l'impermanent, mais une rencontre avec l'éternel.

D'après Maître Eckhart, même le simple fait de manger et de boire serait un sacrement si l'homme comprenait en profondeur ce qu'il fait. Sans entrer dans le détail de cette assertion, laquelle se laisse étendre à divers plans, — celui du travail artisanal ou de l'art notamment, — nous dirons que le caractère sacramentel a dans ces cas une portée qui l'apparente aux « petits mystères » ; la sexualité par contre, et c'est ce qui

permet de comprendre sa dangereuse ambivalence, se réfère aux « grands mystères », comme l'indique le vin de Cana. Faisons remarquer à ce propos que le complément passif de l'union sexuelle est le sommeil profond : ici aussi, il y a préfiguration de l'union suprême, avec la différence toutefois que dans le sommeil l'initiative sacramentelle est entièrement du côté de Dieu, qui confère sa grâce à qui peut la recevoir ; en d'autres termes, le sommeil profond est un sacrement d'union dans la mesure où l'homme se trouve déjà sanctifié.

Dans l'Islam, il est une notion qui fait aisément le pont entre le sacré et le profane ou entre l'esprit et la chair, et c'est celle de *barakah*, de « bénédiction immanente » : on dit de tout plaisir licite [18], vécu au nom de Dieu et dans les limites permises, qu'il véhicule une *barakah*, ce qui revient à dire qu'il a une valeur spirituelle et un parfum contemplatif, au lieu de se borner à une satisfaction purement naturelle qu'on tolère parce qu'elle est inévitable ou dans la mesure où elle l'est.

***

Pour bien comprendre l'intention fondamentale du point de vue chrétien, il faut tenir compte des données suivantes : la voie vers Dieu comporte toujours une inversion : de l'extériorité il faut passer à l'intériorité, de la multiplicité à l'unité, de la dispersion à la concentration, de l'égoïsme au détachement, de la passion à la sérénité. Or le Christianisme opère moyennant l'opposition entre le plaisir mondain et la souffrance sacrificielle, et c'est ce qui explique d'emblée son préjugé envers le plaisir en soi, préjugé d'ailleurs plus méthodique qu'intellectuel ; mais comme le Christianisme par sa nature même est une voie plutôt qu'une doctrine, — l'argumentation patristique contre les Grecs en fournit une preuve de plus, — il est porté à mettre tout l'accent sur ce qui, à ses yeux, rapproche le plus sûrement, ou rapproche seul, du Dieu rédempteur : Dieu lui-même modèle de la souffrance et par là de la voie.

Le soupçon obsessionnel et en fait diffamatoire des Chrétiens à l'égard de toute sexualité sacrale s'explique par cette perspective. On nous objectera peut-être que le mariage est un sacrement ; sans doute, mais c'est un sacrement en vue de la procréation, puis de l'équilibre physique, psychique et social ; non de l'amour ni de l'union, en dépit des paroles du Christ qui

18. Ce qui exclut les vices contre nature et les excès, — nuisibles à la société aussi bien qu'à l'individu, — lesquels ne sont évidemment pas susceptibles de sacralisation.

permettraient une telle interprétation. Qui dit exotérisme, dit esprit d'alternative et d'exclusivité, donc aussi simplification et stylisation ; et efficacité, certes, mais non vérité totale ni stabilité à toute épreuve.

Nous avons fait allusion au fait que l'antisexualisme — outre qu'il se rencontre un peu partout sous une forme ou une autre — est également un caractère saillant du Bouddhisme : dans cette perspective, qui se fonde sur la subjectivité et l'immanence, la femme apparaît *a priori* comme l'élément objectif ou extérieur qui éloigne de la Béatitude intérieure et immanente ; la femme est accident et attire vers l'accidentalité, tandis que la subjectivité contemplative et intériorisante de l'homme tient de la Substance nirvânique et débouche sur elle.

Et cela nous fournit l'occasion de faire la remarque suivante : si le Bouddhisme nie le Dieu extérieur, objectif et transcendant, c'est parce qu'il met tout l'accent sur la Divinité intérieure, subjective et immanente, — qu'on l'appelle *Nirvâna*, *Adi-Buddha* ou autrement, — ce qui interdit d'ailleurs de qualifier le Bouddhisme d'athée. Dans le secteur amidiste, *Amitâbha* est la Miséricorde immanente que notre foi peut et doit actualiser en notre faveur ; toute beauté et tout amour se concentre en cette Miséricorde personnifiée. S'il arrive que des Bouddhistes affirment qu'*Amitâbha* n'existe pas en dehors de nous ou qu'il n'existerait pas sans nous, — on rencontre des formulations analogues chez Eckhart et Silésius, — ils entendent : son immanence et son efficacité salvatrice sont fonction de notre existence et de notre subjectivité, car on ne saurait parler d'un contenu sans contenant ; bref, si les Bouddhistes semblent mettre l'homme à la place du Dieu transcendant, c'est parce que l'homme en tant que subjectivité concrète est le contenant de la Substance libératrice immanente.

***

Dans ce contexte, la femme, disions-nous, apparaît comme l'élément extériorisant et enchaînant : la psychologie féminine se caractérise en effet, sur le plan purement naturel et à moins d'une valorisation spirituelle, par une tendance vers le monde, le concret, l'existentiel si l'on veut, et en tout cas vers la subjectivité et le sentiment, puis par une ruse plus ou moins insconsciente au service de cette tendance innée [19]. C'est par rapport

19. Nous sommes ici sur le terrain des impondérables, mais ce qui est décisif, c'est que les différences psychologiques entre les sexes existent réellement, en sens vertical ou qualitatif aussi bien qu'en sens horizontal ou neutre. Peut-être faudrait-il ajouter, afin de prévenir des objections faci-

à cette tendance que des Chrétiens aussi bien que des Musulmans ont pu dire qu'une femme sainte n'est plus une femme, qu'elle est un homme, — formulation absurde en soi, mais défendable à la lumière de l'axiome dont il s'agit. Mais cet axiome de la tendance innée de la femme, précisément, est relatif et non absolu, étant donné que la femme est un être humain comme l'homme et que la psychologie sexuelle est forcément chose relative ; on pourra faire valoir autant qu'on voudra que le péché d'Eve fut d'appeler Adam à l'aventure de l'extériorité, on ne peut oublier que la fonction de Marie fut inverse et que cette fonction elle aussi entre dans la possibilité de l'esprit féminin. Toutefois, la mission spirituelle de la femme ne se combinera jamais avec une révolte contre l'homme, la vertu féminine comportant d'une manière quasi existentielle la soumission ; pour la femme, la soumission à l'homme — non à n'importe quel homme — est une forme secondaire de la soumission humaine à Dieu. Il en est ainsi parce que les sexes, en tant que tels, manifestent un rapport ontologique, donc une logique existentielle que l'esprit peut dépasser à l'intérieur mais non abolir à l'extérieur.

Prétendre que la femme sainte est devenue un homme du fait de sa sainteté, revient à la présenter comme un être dénaturé : en réalité, la femme sainte ne peut être telle que sur la base de sa parfaite féminité, sans quoi Dieu se serait trompé en créant la femme, — *quod absit*, — alors que selon la Genèse elle fut dans l'intention de Dieu « une aide semblable à l'homme » ; donc, premièrement une « aide », non un obstacle, et deuxièmement une créature « semblable », non infra-humaine ; pour être agréée de Dieu, elle n'a pas à cesser d'être ce qu'elle est [20].

La clef du mystère de la salvation par la femme, ou par la féminité si l'on préfère, est dans la nature même de *Mâyâ* : si la *Mâyâ* peut attirer vers le dehors, elle peut attirer également vers le dedans [21]. Eve est la Vie, et c'est la *Mâyâ* manifestante ; Marie est la Grâce, et c'est la *Mâyâ* réintégrante. Eve personnifie le démiurge sous son aspect de féminité ; Marie est la personnification de la *Shekhinah*, de la Présence à la fois virginale et maternelle. La Vie, étant amorale, peut être immorale ; la Grâce, étant pure substance, peut résorber tous les accidents.

lement prévisibles, que la femme trouve moyen de manifester sa mondanité particulière dans le cadre même d'une mondanité *de facto* masculine, c'est-à-dire que les faiblesses généralement humaines n'abolissent pas les faiblesses spécifiques — mais certes non obligatoires — du sexe féminin. Enfin, il est utile de rappeler dans ce contexte que la vie moderne aboutit à déviriliser les hommes et à déféminiser les femmes, ce qui n'est à l'avantage de personne puisque le processus est contre nature et transfère, ou même accentue, les défauts au lieu de les corriger.

20. *Ave gratia plena*, dit l'ange à Marie. « Pleine de grâce » : ce qui tranche la question, étant donné que Marie est une femme. L'ange ne dit pas *ave Maria*, car pour lui *gratia plena* est le nom qu'il donne à la Vierge ; ce qui revient à dire que *Maria* est synonyme de *gratia plena*.

21. Quand on dit que *Samsâra* est *Nirvâna* et inversement, on entend qu'il n'y a que le *Nirvâna* et que le *Samsâra* est son rayonnement à la fois centrifuge et centripète, projetant et résorbant, créateur et salvateur.

Sîtâ, épouse de Râmâ, semble combiner Eve avec Marie : son drame à première vue décevant décrit d'une certaine manière le caractère ambigu de la féminité. Au milieu des vicissitudes de la condition humaine, la divinité de Sîtâ se trouve significativement maintenue : le démon Râvana, qui avait réussi à enlever Sîtâ, — à la suite d'une faute de celle-ci, — croit jouir d'elle, mais il ne jouit que d'une apparence magique sans pouvoir toucher Sîtâ elle-même. La faute de Sîtâ fut un soupçon injuste, et sa punition fut également un tel soupçon ; c'est cette forme que prend ici le péché d'Eve ; mais à la fin de sa carrière terrestre, l'Eve râmâyanique réintègre la qualité mariale : Sîtâ, incarnation de Lakshmî [22], disparaît dans la terre qui s'ouvre pour elle, ce qui signifie son retour dans la divine Substance, que la terre manifeste visiblement [23]. Le nom de Sîtâ signifie en effet « sillon » : Sîtâ, au lieu de naître d'une femme, sortit de la Terre-Mère, c'est-à-dire de *Prakriti*, la Substance métacosmique à la fois pure et créatrice.

Les Hindous excusent Sîtâ en faisant valoir que sa faute [24] était due à un excès d'amour pour son époux Râmâ ; en universalisant cette interprétation, on concluera que l'origine du mal est, non la curiosité ou l'ambition comme dans le cas d'Eve, mais un amour déréglé, donc l'excès d'un bien [25]. Ce qui semble rejoindre la perspective biblique en ce sens que le péché du premier couple fut de détourner l'amour : d'aimer la créature plus que le Créateur, de l'aimer en dehors de lui et non en lui.

22. Lakshmî est une personnification divine, mais déjà cosmique, de *Prakriti*, le pôle féminin de l'Etre, dont elle manifeste l'aspect de bonté, de beauté et de bonheur.

23. Le symbolisme négatif de la terre — du fait qu'elle est « en bas » et qu'elle suggère le mouvement descendant, la pesanteur et les ténèbres, — cet aspect donc se trouve neutralisé ici par le symbolisme positif de la terre, celui de la stabilité, de la fertilité, de la substantialité et partant de la pureté, qu'elle semble manifester par les sources qui jaillissent de son sein. La substantialité implique également les aspects de profondeur et de puissance : en « descendant », Sîtâ réintègre la profondeur de sa substance divine, celle-ci coïncidant avec la puissance de Lakshmî.

24. A savoir un soupçon infamant jeté sur le vertueux Lakshmana, qui refusait d'aller à la recherche de Râmâ puisqu'il avait pour mission de protéger Sîtâ ; il obéit finalement, ce qui permit à Râvana d'enlever l'héroïne.

25. Le Râmâyana, en contant l'incident, précise que l'esprit de la femme est « couvert de nuages » quand l'intérêt du bien-aimé est en cause ; sa confiance est « inconstante » et sa langue « venimeuse » ; la qualité compensatoire étant l'amour de son *alter ego*, et par conséquent le parfait don de soi. En un autre endroit, le Râmâyana fait état de la douce sagesse de l'épouse par opposition à la colère irréfléchie du guerrier.

Mais dans ce cas l'« amour » est plutôt l'appétence de l'âme qu'un culte ; un désir de nouveauté ou d'ampleur plutôt qu'une adoration ; donc un manque d'amour plutôt qu'un amour dévié.

***

L'expérience innocente et naturelle du bonheur terrestre a pour condition *sine qua non* la capacité spirituelle de trouver le bonheur en Dieu, et l'incapacité de jouir des choses en dehors de lui. Nous ne pouvons valablement, et durablement, aimer une créature sans la porter en nous-même en vertu de notre attachement au Créateur ; non que cette possession intérieure doive être parfaite, mais elle doit en tout cas se présenter comme une intention qui nous permet de la parfaire.

L'état — ou la substance même — de l'âme humaine normale est la dévotion ou la foi, et celle-ci comporte un élément de crainte aussi bien qu'un élément d'amour ; la perfection est l'équilibre entre les deux pôles, ce qui nous ramène une fois de plus au symbolisme taoïste du *yin-yang*, qui est l'image de la réciprocité équilibrée : nous voulons dire que l'amour de Dieu, ou par reflet l'amour de l'époux ou de l'épouse, implique un élément de crainte ou de respect.

Etre en paix avec Dieu, c'est chercher et trouver notre bonheur en lui ; la créature qu'il nous a adjointe peut et doit nous aider à y parvenir avec plus de facilité ou avec moins de difficulté, selon nos dons et avec la grâce soit méritée soit imméritée ([26]). Ce disant, nous évoquons le paradoxe — ou plutôt le mystère — de l'attachement en vue du détachement, ou de l'extériorité en vue de l'intériorité, ou encore, de la forme en vue de l'essence ; le vrai amour nous attache à une forme sacramentelle tout en nous éloignant du monde, et il rejoint ainsi le mystère de la Révélation extériorisée en vue de la Salvation intériorisante ([27]).

26. Selon un *hadîth* bien connu, « le mariage est la moitié de la religion ».

27. Car, comme l'énonce le Véda : « En vérité, ce n'est pas pour l'amour de l'époux que l'époux est cher, mais pour l'amour de l'*Atmâ* qui est en lui. En vérité, ce n'est pas pour l'amour de l'épouse que l'épouse est chère, mais pour l'amour de l'*Atmâ qui est en elle* » (*Brihadaranyaka Upanishad*, II, 4 : 5).

DIMENSIONS DE LA VOCATION HUMAINE

L'injustice est une épreuve, mais l'épreuve n'est pas une injustice. Les injustices viennent des hommes, tandis que les épreuves viennent de Dieu ; ce qui, de la part des hommes, est injustice et par conséquent mal, est épreuve et destin de la part de Dieu. On a le droit, ou éventuellement le devoir, de combattre un tel mal, mais on doit se résigner à l'épreuve et accepter le destin ; c'est dire qu'il faut combiner les deux attitudes, étant donné que toute injustice que nous subissons de la part des hommes est en même temps une épreuve qui nous arrive de la part de Dieu.

Dans la dimension horizontale ou terrestre, on peut échapper au mal en le combattant et en le vainquant ; dans la dimension verticale ou spirituelle par contre, on peut échapper, sinon à l'épreuve en soi, du moins à sa pesanteur, et cela en acceptant le mal en tant que volonté divine tout en le transcendant intérieurement en tant que jeu cosmique, comme on peut transcender spirituellement n'importe quelle autre manifestation de *Mâyâ*. Car le vacarme du monde n'entre pas dans le divin Silence, que nous portons au fond de nous-mêmes et dans lequel s'éteignent ou se résorbent, tels les accidents dans la substance, et le monde et le moi.

L'homme a le devoir de se résigner à la volonté de Dieu, mais il a au même titre le droit de dépasser spirituellement la souffrance de l'âme, dans la mesure où cela lui est possible ; et cela n'est pas possible, précisément, sans l'attitude préalable d'acceptation et de résignation, qui seule dégage pleinement la sérénité de l'intelligence et qui seule ouvre l'âme au secours du Ciel.

Il est plausible que Dieu puisse nous envoyer des souffrances afin que nous saisissions d'autant mieux la valeur de sa Grâce libératrice, et que nous nous efforcions avec d'autant plus de ferveur à répondre aux exigences de sa Miséricorde. Quand l'homme ignore qu'il est en train de se noyer, il ne se donne pas la peine d'appeler au secours ; or le salut est fonction de notre appel, et il n'y a en définitive rien de plus consolant que ce cri de confiance ou de certitude.

***

Il importe de ne pas confondre les deux dimensions dont nous venons de parler : que Dieu nous envoie une épreuve n'empêche pas que sur le plan humain cela puisse être une injustice ; que les hommes nous traitent injustement n'empêche pas que ce soit justice de la part de Dieu. Il faut donc éviter deux erreurs : croire qu'un mal est, sur son plan même, un bien parce que Dieu nous l'envoie, ou parce que Dieu le permet, ou parce que tout vient de Dieu ; et croire qu'une épreuve, en tant que telle, est un mal parce que sa forme l'est et parce que nous en souffrons. Il serait faux également de croire que nous méritons directement une injustice parce que Dieu la permet, car s'il en était ainsi, il n'y aurait pas d'injustice et les injustes seraient des justes ; il serait tout aussi faux de s'imaginer que nous ne méritons pas une épreuve parce que nous n'avons rien fait qui logiquement l'ait provoquée.

En réalité, la cause de l'épreuve est inscrite dans notre relativité même, donc dans le fait que nous sommes des êtres contingents ou des individus ; point n'est besoin d'avoir recours à la théorie transmigrationniste du *karma* bon ou mauvais pour savoir que la contingence implique des fissures, et cela dans la succession aussi bien que dans la simultanéité. La possibilité cosmique qui fait l'individualité est ce qu'elle doit être, dans sa limitation aussi bien que dans son contenu positif et dans ses chances de se transcender : finie et passible dans ses contours, elle est infinie et impassible en sa substance, et c'est pour cela que les épreuves portent en elles la virtualité de la libération. Elles sont ainsi les messagères d'une liberté qui, dans notre réalité immuable et immanente, n'a jamais cessé d'être, mais qui est obscurcie par les nuages de la contingence mouvante, auxquels l'âme intelligente a en quelque sorte le tort de s'identifier.

Il est juste de dire que nul n'échappe à son destin ; mais il est bon d'ajouter une réserve conditionnelle, à savoir que la fatalité comporte des degrés parce que notre nature en comporte. Notre destin est fonction de la couche personnelle — supérieure ou inférieure — à laquelle nous nous arrêtons ou dans laquelle nous nous enfermons ; car nous sommes ce que nous voulons être et nous subissons ce que nous sommes. Concrètement, cela signifie que le destin peut changer sinon de style du moins de mode ou d'intensité, suivant le changement de plan que l'ascension spirituelle opère en nous [1].

1. Par exemple, un accident léger peut remplacer un accident grave ; la mort spirituelle peut remplacer la mort physique ; un pacte initiatique peut intervenir à la place d'un pacte matrimonial, ou inversement.

C'est ce qui explique que les Musulmans, qui ont fortement conscience de la prédestination (*qadar*), puissent néanmoins prier à certaines occasions que Dieu efface le mal qui se trouve inscrit sur la table de leurs destins. D'une façon générale, ils ne pourraient prier pour quoi que ce soit — logiquement et raisonnablement — s'il n'y avait pas dans la prédestination des marges, des modes ou des degrés d'application, bref une sorte de vie interne qu'exige la Liberté divine et qui compense la cristallinité implacable de « ce qui est écrit ». Ceci explique également que les données astrologiques ne sont fixes que dans la mesure où l'homme néglige ou refuse de se dépasser ; choses difficiles à saisir par la raison, peut-être, mais nullement plus mystérieuses que l'illimitation de l'espace et du temps, ou que l'unicité empirique de notre égo, et autres paradoxes de la nature que nous n'avons pas le choix de ne pas admettre.

***

Se dépasser : c'est là le grand impératif de la condition humaine ; et il en est un autre qui l'anticipe et en même temps le prolonge : se dominer. L'homme noble est celui qui se domine ; l'homme saint est celui qui se dépasse. Ce sont là les deux dimensions — l'horizontale et la verticale — auxquelles nous avons fait allusion en parlant d'injustices et d'épreuves : la première dimension est celle de l'homme terrestre ou extérieur, et la seconde, celle de l'homme céleste ou intérieur. L'obligation de se dominer, et à plus forte raison de se dépasser, est inscrite dans l'intelligence et la volonté de l'homme, parce que cette intelligence est totale, et cette volonté, libre : totale et libre, l'âme humaine n'a pas d'autre choix positif que de se dominer pour pouvoir se dépasser. Notre intelligence et notre volonté sont proportionnées à l'Absolu, en sorte que notre vocation d'homme se trouve déterminée existentiellement par ce rapport ; sans celui-ci, l'homme ne serait pas l'homme. La noblesse et la sainteté sont les impératifs de l'état humain.

L'homme doit se dominer parce que, centre, il est appelé à dominer la périphérie ; si Dieu dans la Genèse confère à l'homme l'empire sur toutes les autres créatures terrestres, cela signifie que l'homme, responsable et libre, doit avant tout se dominer lui-même, car lui aussi possède en son âme une périphérie et un centre ; nul ne peut gouverner d'autres sans savoir se gouverner soi-même. L'homme est par définition un cosmos total, bien que réduit, ce qu'exprime le terme même de « microcosme » ; or l'esprit doit dominer les puissances passionnelles de l'âme et tenir en échec les éléments ténébreux, afin que le microcosme

réalise la perfection du macrocosme [2]. Sur le plan de l'expérience courante, il est trop évident que la raison doit dominer le sentiment et l'imagination, et qu'elle doit obéir à son tour à l'Intellect, ou à la foi ; celle-ci fait fonction d'Intellect chez le non-métaphysicien, ce qui ne signifie aucunement qu'elle soit absente chez le métaphysicien ; elle est chez lui le prolongement psychique ou la *shakti* de la connaissance, et non un simple *credo quia absurdum est* [3].

Mais l'empire sur soi dépend aussi d'une réalité extrinsèque, à savoir le fait que l'individu s'insère dans une société ; l'intelligence humaine étant capable de transcendance et par là même d'objectivité, l'homme sort du solipsisme animal et se rend compte qu'il n'est pas le seul à être « moi-même » ; il en résulte, normalement ou vocationnellement, la vertu de générosité, par laquelle l'homme prouve que sa volonté est réellement libre. La liberté de la volonté est directement fonction de la totalité de l'intelligence : celle-ci étant capable d'objectivité et de transcendance, la volonté est nécessairement capable de liberté.

Si notre intelligence nous oblige à nous dominer, parce que le supérieur doit dominer l'inférieur et que l'esprit, en nous-mêmes, est menacé par les passions et les vices, l'intelligence nous oblige *a fortiori* à nous dépasser : car cette intelligence, telle que nous l'avons définie, se rend forcément compte que l'homme n'a pas sa fin en lui-même, qu'il ne trouve par conséquent sons sens et sa plénitude que dans ce qui constitue sa raison d'être. La transcendance n'est pas que le résultat d'un raisonnement humain, mais c'est de toute évidence l'inverse qui est vrai : si l'homme est capable de raisonner selon les données de la transcendance et si ce raisonnement s'impose à son esprit dans la mesure où celui-ci est fidèle à sa vocation, c'est parce que la transcendance se trouve inscrite dans la substance même de l'intelligence humaine, nous pourrions même dire : parce que notre intelligence est faite de transcendance. Notre déiformité implique que notre esprit soit fait d'absolu, que notre volonté soit faite de liberté, et que notre âme soit faite de générosité ; se dominer et se dépasser, c'est enlever la couche de glace ou de ténèbres qui emprisonne la vraie nature de l'homme.

2. Ou de l' « Homme Universel », comme diraient les Soufis. L'Univers, parfaitement hiérarchisé et équilibré, se trouve personnifié dans le Prophète.

3. Nous citons cette phrase de Tertullien dans son sens élémentaire, mais elle est susceptible d'une interprétation plus nuancée qui l'apparente au *credo ut intelligam* de saint Anselme. En fait, la ligne de démarcation entre le discernement et la foi est chose complexe et se répète à différents niveaux.

LE COMMANDEMENT SUPREME

« Ecoute, Israël : le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est Un. Et tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force » (*Deutéronome*, VI, 5). Cette expression fondamentale du monothéisme sinaïtique renferme les deux piliers de toute spiritualité humaine, à savoir le discernement métaphysique d'une part et la concentration contemplative d'autre part ; ou en d'autres termes : la doctrine et la méthode, ou la vérité et la voie. Le second élément se présente sous trois aspects : l'homme doit, selon une certaine interprétation rabbinique, premièrement « s'unir à Dieu » dans le cœur, deuxièmement « contempler Dieu » dans l'âme, et troisièmement « opérer en Dieu » avec les mains et par le corps [1].

L'Evangile donne de la sentence sinaïtique une version légèrement modifiée, en ce sens qu'il rend explicite un élément qui dans la Thora était implicite, à savoir la « pensée » ; ce terme se trouve dans les trois Evangiles synoptiques, tandis que l'élément « force » ne se retrouve que dans les versions de Marc et de Luc [2], ce qui indique peut-être un certain changement d'accent ou de perspective par rapport à l' « Ancienne Loi » : l'élément « pensée » se détache de l'élément « âme » et gagne en importance sur l'élément « force », lequel concerne les œuvres ; il y a là comme le signe d'une tendance à l'intériorisation de l'activité. En d'autres termes : alors que pour la Thora l' « âme » est à la fois active ou opérative et passive ou contemplative, l'Evangile semble appeler « âme » l'élément passif contemplatif, et « pensée » l'élément actif opératif ; on peut supposer que c'est pour marquer la précellence de l'activité intérieure sur les œuvres extérieures.

L'élément « force » ou « œuvres » semble donc avoir dans le Christianisme un autre accent que dans le Judaïsme : dans celui-ci, la « pensée » est en quelque sorte la concomitance intérieure

1. On peut distinguer là, soit trois voies, soit trois modes inhérents à toute voie.

2. *Marc*, XII, 30 : « ... de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta pensée et de toute ta force ». *Luc*, X, 27 : « ... de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force et de toute ta pensée ».

de l'observance extérieure, tandis que dans le Christianisme les œuvres apparaissent plutôt comme l'extériorisation, ou la confirmation externe, de l'activité de l'âme. Les Juifs contestent la légitimité et l'efficacité de cette intériorisation relative (3) ; inversement, les Chrétiens croient volontiers que la complication des prescriptions extérieures (*mitsvoth*) nuit aux vertus intérieures (4) ; en réalité, s'il est vrai que la « lettre » peut tuer l' « esprit », il n'est pas moins vrai que le sentimentalisme peut tuer la « lettre », abstraction faite de ce qu'aucun défaut spirituel n'est l'apanage exclusif d'une religion. En tout état de cause, la raison suffisante d'une religion est précisément de mettre l'accent sur une possibilité spirituelle déterminée ; celle-ci sera le cadre des possibilités apparemment exclues, dans la mesure où ces dernières seront appelées à se réaliser, si bien que nous rencontrons forcément dans chaque religion des éléments qui semblent être les reflets des autres religions. Ce qu'on peut dire, c'est que le Judaïsme représente, quant à sa forme-cadre, un *karma-mârga* plutôt qu'une *bhakti*, alors que le rapport est inverse dans le Christianisme ; mais le *karma*, l' « action », comporte forcément un élément de *bhakti*, d' « amour », et inversement.

Ces considérations, et celles qui vont suivre, peuvent servir d'illustration au fait que les vérités les plus profondes se trouvent nécessairement déjà dans les formulations fondamentales et initiales des religions. L'ésotérisme, en effet, n'est point une doctrine imprévisible qu'on ne peut découvrir, éventuellement, qu'après de minutieuses recherches ; ce qui est mystérieux en lui, c'est sa dimension de profondeur, ses développements particuliers et ses conséquences pratiques, non ses points de départ, lesquels coïncident avec les symboles fondamentaux de la religion envisagée (5) ; en outre, sa continuité n'est pas exclusivement « horizontale » comme celle de l'exotérisme, elle est également « verticale », c'est-à-dire que la maîtrise ésotérique s'apparente à la prophétie, sans sortir pour autant du cadre de la religion-mère.

3. L'interprétation paulinienne de la circoncision est un exemple patent de cette transposition.

4. Le Hassidisme prouverait le contraire, si on avait besoin d'une preuve pour une chose aussi évidente.

5. C'est pour cela qu'il est vain de se demander « où a passé » l'ésotérisme chrétien et de supposer, par exemple, qu'il se fonde sur la Kabbale et la langue hébraïque ; l'ésotérisme chrétien ne peut se fonder que sur l'Evangile et le symbolisme des dogmes et des sacrements, — et par extension sur l' « Ancien Testament » traduit, notamment sur les Psaumes et le Cantique des Cantiques, — bien qu'il puisse assurément annexer « en marge » des éléments d'ésotérisme juif et hellénique ; il le fait même nécessairement, puisque ces éléments se trouvent à sa portée et correspondent à des vocations.

Dans l'Evangile, la loi de l'amour de Dieu est suivie immédiatement de la loi de l'amour du prochain, laquelle se trouve énoncée dans la Thora sous cette forme : « Tu ne haïras point ton frère dans ton cœur ; mais tu reprendras ton prochain, afin de ne pas te charger d'un péché à cause de lui. Tu ne te vengeras point, et tu ne garderas point de rancune contre les enfants de ton peuple. Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Je suis Yahweh » (*Lévitique*, XIX, 17 et 18) (6). Il résulte des passages bibliques que nous citons une triple Loi : premièrement, reconnaissance par l'intelligence de l'unité de Dieu ; deuxièmement, union à la fois volitive et contemplative avec le Dieu Un (7) ; et troisièmement, dépassement de la distinction trompeuse et déformante entre « moi » et « l'autre » (8).

L'amour du prochain reçoit tout son sens par l'amour de Dieu : il est impossible d'abolir la séparation entre l'homme et Dieu — dans la mesure où elle peut et doit être abolie — sans abolir d'une certaine manière, et en tenant compte de tous les aspects que comporte la nature des choses, la séparation entre l'*ego* et l'*alter* ; autrement dit, il est impossible de réaliser la conscience de l'Absolu sans réaliser la conscience de notre relativité. Pour bien le comprendre, il suffit de considérer la nature illusoire, et illusionnante, de l'égoïté : il y a en effet quelque chose de foncièrement absurde d'admettre que « moi seul » je suis « moi » ; Dieu seul peut le dire sans contradiction. Il est vrai que nous sommes condamnés à cette absurdité, mais nous ne le sommes qu'existentiellement, non moralement ; ce qui fait que nous sommes des hommes et non des animaux, c'est précisément la conscience concrète que nous avons du « moi » d'autrui, donc de la relative fausseté de notre propre *ego* ; or nous devons en tirer les conséquences et corriger spirituellement ce que notre égoïté existentielle a de déséquilibré et de mensonger. C'est en vue de ce déséquilibre qu'il est dit : « Ne jugez point, pour n'être point jugés », et aussi : « Et la poutre qui est dans ton œil à toi, tu ne la remarques pas », ou encore : « Tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le vous-mêmes pour eux » (*Matth.*, VII, 3 et 12).

6. Ou encore : « Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un indigène du milieu de vous ; tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été étrangers dans le pays d'Egypte. Je suis Yahweh, votre Dieu » (*ibid.* 34). Nous employons cette forme « Yahweh » à titre conventionnel, et indépendamment de toute considération linguistique ou liturgique.

7. Car — en termes védantins — « le monde est faux, *Brahma* est vrai ».

8. Car « toute chose est *Atmâ* ». Par conséquent : « Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, vous l'avez fait à Moi » (*Matth.*, XXV, 40). — « Qui fait la charité au pauvre prête à Yahweh, lequel paiera le bienfait de retour » (*Proverbes*, XIX, 17).

Après avoir énoncé le Commandement suprême, le Christ ajoute que le second Commandement « lui est semblable », ce qui implique que l'amour du prochain est essentiellement contenu dans l'amour de Dieu et qu'il n'est réel et recevable que par ce dernier, car « qui n'assemble pas avec Moi, disperse » ; l'amour de Dieu peut donc éventuellement contredire celui des hommes, comme c'est le cas chez ceux qui doivent « haïr père et mère pour Me suivre », sans toutefois que les hommes ne soient jamais frustrés par une telle option. Il ne suffit pas d'aimer le prochain, il faut l'aimer en Dieu, et non contre Dieu comme le font les moralistes athées ; et pour pouvoir l'aimer en Dieu, il faut aimer Dieu.

Ce qui permet aux injonctions divines d'être à la fois simples et absolues, c'est que les adaptations nécessitées par la nature des choses sont toujours sous-entendues, et ne peuvent pas ne pas l'être ; ainsi, la charité n'abolit point les hiérarchies naturelles : le supérieur traite l'inférieur — sous le rapport où la hiérarchie est valable — comme il aimerait être traité lui-même s'il était l'inférieur, et non comme si l'inférieur était un supérieur ; ou encore, la charité ne saurait impliquer que nous partagions les erreurs d'autrui, ni que d'autres échappent à un châtiment que nous aurions mérité nous-mêmes, si nous avions partagé leurs erreurs ou leurs vices, et ainsi de suite.

Dans ce même ordre d'idées, nous pouvons faire remarquer ce qui suit : on ne connaît que trop bien le préjugé qui veut que l'amour contemplatif se justifie, et s'excuse, devant le monde qui le méprise, et que le contemplatif s'engage sans nécessité dans des activités le détournant de son but ; ceux qui pensent ainsi veulent évidemment ignorer que la contemplation représente pour la société humaine une sorte de sacrifice qui lui est salutaire et dont elle a même strictement besoin. Le préjugé que nous visons est analogue à celui qui condamne les fastes de l'art sacré, des sanctuaires, des vêtements sacerdotaux, de la liturgie : ici encore, on ne veut pas comprendre, premièrement, que toutes les richesses ne reviennent pas aux hommes [9], mais qu'il en est qui reviennent à Dieu et cela dans l'intérêt de tous ; deuxièmement, que les trésors sacrés sont des offrandes ou des sacrifices dûs à sa grandeur, à sa beauté et à sa gloire ; et troisièmement, que dans une société, le sacré doit nécessairement se rendre visible, afin de créer une présence ou une atmosphère sans laquelle il dépérit dans la conscience des hommes. Le fait que l'individu spirituel peut éventuellement se passer de toutes les formes est en dehors de la question, car la société n'est pas cet individu ; et celui-ci a besoin de celle-là pour pouvoir éclore, comme une plante a besoin de terre pour vivre. Rien n'est plus vil que l'envie à l'égard de Dieu ; la pauvreté se déshonore quand elle convoite les dorures des sanctuaires [10] ; certes, il y a toujours eu des exceptions à la règle, mais elles sont sans rapport avec la revendication froide et bruyante des utilitaristes iconoclastes.

9. La notion de pauvreté est d'ailleurs susceptible de bien des fluctuations, étant donné le caractère artificiel et indéfini des besoins du « civilisé ». Il n'y a pas de peuples « sous-développés », il n'y en a que des surdéveloppés.

***

Il y a dans la Thora un passage dont on a beaucoup abusé dans l'intention d'y trouver un argument en faveur d'une soi-disant « vocation de la terre » et une consécration du matérialisme dévorant de notre siècle : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre et soumettez-la, et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur les animaux qui se meuvent sur la terre » (*Genèse*, 1, 28) [11]. Or cet ordre ne fait que définir la nature humaine dans ses rapports avec l'ambiance terrestre, ou autrement dit, il définit les droits qui résultent de notre nature ; Dieu dit à l'homme : « Tu feras telle chose », comme il dirait au feu de brûler et à l'eau de couler ; toute fonction naturelle relève forcément d'un Ordre divin. Par cette forme impérative de la Parole divine, l'homme sait que, s'il domine sur la terre, ce n'est point par abus, mais selon la Volonté du Très-Haut et partant selon la logique des choses ; mais cette Parole ne signifie nullement que l'homme doive abuser de ses capacités en se vouant exclusivement à l'exploitation démesurée et asservissante, et finalement destructrice, des ressources terrestres. Car ici comme en d'autres cas, il faut comprendre les mots dans le contexte d'autres mots qui les complètent nécessairement, c'est-à-dire que le passage cité n'est intelligible qu'à la lumière du Commandement suprême : « Tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force ». Sans cette clef, le passage sur la fécondité pourrait être interprété comme interdisant le célibat et excluant toute préoccu-

10. On se rappellera que dans la Thora, ces dorures sont prescrites par Dieu lui-même. Et il est significatif que ni saint Vincent de Paul, ni le saint Curé d'Ars, pourtant si ardemment préoccupés du bien des pauvres sans jamais oublier le bien spirituel sans lequel le bien matériel n'a pas de sens, n'ont jamais songé à envier à Dieu ses richesses ; pour le Curé d'Ars, aucune dépense n'était trop élevée pour la beauté de la maison de Dieu.

11. L'exégèse rabbinique explique sans doute le sens de cette énumération, mais ce n'est pas cet aspect qui nous importe ici.

pation contemplative ; mais le Commandement suprême montre précisément quelles sont les limites de ce passage, quel est son fondement nécessaire et son sens total : il montre que le droit ou le devoir de dominer sur le monde est fonction de ce qu'est l'homme en lui-même.

L'équilibre du monde et des créatures dépend de l'équilibre entre l'homme et Dieu, donc de notre connaissance, et de notre volonté, à l'égard de l'Absolu. Avant de demander ce que doit faire l'homme, il faut savoir ce qu'il est.

⁂

Nous avons vu que le Commandement suprême comporte trois dimensions, si l'on peut dire, à savoir : premièrement l'affirmation de l'Unité divine, et c'est la dimension intellectuelle ; deuxièmement l'exigence de l'amour de Dieu, et c'est la dimension volitive ou affective ; et troisièmement l'exigence de l'amour du prochain, et c'est la dimension active et sociale ; ce troisième mode est indirect, il s'exerce au dehors tout en ayant nécessairement ses racines dans l'âme, dans les vertus et dans la contemplation.

Pour ce qui est de la première dimension, laquelle constitue l'énonciation fondamentale du Judaïsme ([12]), — préfigurée dans le témoignage ontologique du buisson ardent ([13]), — elle comporte deux aspects, l'un concernant l'intellection et l'autre la foi ; quant à la seconde dimension, nous rappellerons qu'elle comporte les trois aspects « union », « contemplation » et « opération », le premier se rapportant au cœur, le second à l'âme ou au mental, ou aux vertus et à la pensée, et le troisième au corps. La troisième dimension enfin, l'amour du prochain, est fonction de la générosité qu'engendrent nécessairement la connaissance et l'amour de Dieu ; il est donc à la fois condition et conséquence.

Après avoir énoncé les deux Commandements, — amour inconditionnel et « vertical » de Dieu et amour conditionnel et « horizontal du prochain ([14]), — le Christ ajoute : « A ces deux Commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les Prophètes ». (*Matth.*, XXII, 40). C'est-à-dire que les deux Commandements, d'une part constituent la *Religio perennis*, — la Religion primordiale ([15]), éternelle et *de facto* sous-jacente ([16]), — et d'autre part se retrouvent, par voie de conséquence, dans toutes les manifestations de cette *Religio* ou de cette *Lex*, à savoir dans les religions qui régissent l'humanité ; il y a donc là un enseignement qui énonce à la fois l'unité de la Vérité et la diversité de ses formes, tout en définissant la nature de cette Vérité moyennant les deux Commandements d'Amour.

12. « Ecoute, Israël : le Seigneur notre Dieu, le Seigneur est Un ».
13. « Et Dieu dit à Moïse : Je suis Celui qui suis » (*Exode*, III, 14).
14. Le Décalogue contient, et développe, ces deux Commandements cruciaux.

15. Nous disons « Religion primordiale », et non « Tradition », parce que le premier de ces termes a l'avantage d'exprimer une réalité intrinsèque (*religere* = « relier » le terrestre au céleste), et non simplement extrinsèque comme le second (*tradere* = « livrer » des éléments scripturaires, rituels et légaux). On est du reste en droit de se demander s'il pouvait être question de « tradition » à une époque où la connaissance spirituelle fut innée ou spontanée, ou encore, si la nécessité d'une « tradition », donc d'une transmission extérieure, n'entraîne pas *ipso facto* la nécessité d'une pluralité de formulations.
16. « Yahweh m'a possédée (la Sagesse) au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes. J'ai été fondée dès l'éternité, dès le commencement, avant les origines de la terre » (*Proverbes*, VIII, 22 et 23).

LE VRAI REMEDE

Selon la conviction unanime de l'ancienne Chrétienté et de toutes les autres humanités traditionnelles, la cause de la souffrance dans le monde est la déchéance de l'homme et non un simple manque de science et d'organisation. Nul progrès ni nulle tyrannie ne viendra jamais à bout de la souffrance ; seule la sainteté de tous y parviendrait dans une certaine mesure, s'il était possible en fait de la réaliser et de transformer ainsi le monde en une communauté de contemplatifs et en un nouveau Paradis terrestre. Ce n'est pas à dire, assurément, que l'homme ne doive pas, conformément à sa nature et au simple bon sens, chercher à vaincre les maux qui se présentent dans sa vie ; pour cela, il n'a besoin d'aucune injonction divine ni humaine. Mais chercher à établir dans un pays un relatif bien-être en vue de Dieu est une chose, et chercher à réaliser le bonheur parfait sur terre et en dehors de Dieu en est une autre ; ce second but est voué d'avance à l'échec, précisément parce que l'élimination durable de nos misères est fonction de notre conformité à la Nature divine, ou à notre fixation dans le « royaume de Dieu qui est au-dedans de vous ». Tant que les hommes n'auront pas réalisé l' « intériorité » sanctifiante, l'abolition des épreuves terrestres est non seulement impossible, elle n'est même pas désirable ; car le pécheur — l'homme « extériorisé » — a besoin de souffrance pour expier ses fautes et pour s'arracher au péché, ou pour échapper à l' « extériorité » dont le péché dérive (1). Au point de vue spirituel, qui seul tient compte de la vraie cause de nos calamités, le mal est, non par définition ce qui fait souffrir, mais ce qui, même avec un maximum de confort ou d'agrément, ou de « justice » si l'on veut, frustre un maximum d'âmes de leurs fins dernières.

Tout le problème se réduit en somme au nucléus de questions suivant : à quoi bon éliminer des effets si la cause demeure et

1. C'est de cette idée que découle l'obligation, dans la plupart des peuplades archaïques, d'être guerrier, donc de risquer continuellement sa vie sur les champs de bataille ; la même perspective se retrouve dans les castes guerrières de tous les grands peuples. Sans les vertus héroïques, pense-t-on, l'homme déchoit et la société entière dégénère ; le seul homme qui échappe à cette contrainte est éventuellement le saint, ce qui revient à dire que si tous les hommes étaient des contemplatifs, la dure loi de l'héroïsme collectif ne serait pas nécessaire.

continue à produire indéfiniment des effets semblables ? Et à plus forte raison : à quoi bon éliminer les effets du mal au détriment de l'élimination de la cause même ; et enfin, à quoi bon les éliminer en remplaçant la cause par une autre, encore bien plus pernicieuse, à savoir la haine du Souverain Bien et la passion des choses impermanentes ? En un mot : si l'on combat les calamités de ce monde en dehors de la vérité totale et du bien ultime, on créera des calamités incomparablement plus grandes, à commencer, précisément, par la négation de cette vérité et la confiscation de ce bien ; ceux qui entendent libérer l'homme d'une « frustration » séculaire sont en fait ceux qui lui imposent la plus radicale et la plus irréparable des frustrations.

Certes, il est dans la nature de l'homme de chercher à améliorer le monde, mais il faut le faire d'une façon pleinement humaine et par conséquent divine. « Qui n'assemble pas avec Moi, disperse » : cette parole, comme bien d'autres, semble être devenue lettre morte ; et pourtant : « L'Eglise doit scruter les signes des temps et les interpréter à la lumière de l'Evangile », nous apprend une encyclique. En attendant, c'est mathématiquement l'inverse qui se fait.

***

« Cherchez d'abord le royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît » : cette sentence est la clef même du problème de notre condition terrestre, comme l'est cette autre parole : « Le royaume de Dieu est au-dedans de vous ».

A la question « qu'est-ce que le péché », on peut répondre tout d'abord que ce terme se réfère à deux plans ou à deux dimensions : le premier de ces plans exige d' « obéir aux commandements », et le second, suivant la parole du Christ au jeune homme riche, de « me suivre », c'est-à-dire de s'établir dans la « dimension intérieure » et de réaliser ainsi la perfection contemplative ; l'exemple de Marie prime celui de Marthe. La souffrance dans le monde est due, non seulement au péché au sens élémentaire du mot, mais surtout aussi au péché d' « extériorité », lequel engendre d'ailleurs fatalement tous les autres ; un monde parfait serait, non seulement celui d'hommes qui s'abstiendraient des péchés d'action et d'omission, comme l'a fait le jeune homme riche, mais avant tout celui d'hommes vivant « vers l'Intérieur », et fermement établis dans la connaissance — et par conséquent dans l'amour — de cet Invisible qui transcende tout et qui englobe tout. Il y a là trois degrés à observer : le premier est l'abstention du péché-acte, tel que le meurtre, le vol, le mensonge, l'omission du devoir sacré ; le second est l'abstention du péché-vice, tel que

l'orgueil, la passion, l'avarice ; le troisième est l'abstention du péché-état, c'est-à-dire de cette « extériorité » qui est à la fois dispersion et durcissement et qui engendre tous les vices et toutes les transgressions. L'absence de ce péché-état n'est autre que l' « amour de Dieu » ou l' « intériorité », quel qu'en soit le mode spirituel ; seule cette intériorité serait capable de régénérer le monde, et c'est pour cela qu'il est dit que le monde se serait effondré depuis longtemps sans la présence des saints, qu'elle soit visible ou occulte.

Le péché-vice et à plus forte raison le péché-état constituent le péché intrinsèque ; ces deux degrés se rencontrent dans l'orgueil, notion-symbole qui résume tout ce qui emprisonne l'âme dans l'extériorité et la maintient loin de la Vie divine. Pour ce qui est du premier degré, — la transgression, — il n'y a péché caractérisé qu'en fonction de l'intention, donc de l'opposition réelle à une Loi révélée ; en soi, il peut arriver qu'un acte défendu devienne permis dans certaines circonstances, car il est toujours permis de mentir à un brigand ou de tuer en légitime défense ; mais en dehors de telles circonstances, l'acte illégal se rattache toujours au péché intrinsèque, il s'intègre au péché-vice et par là même au péché-état, qui n'est autre que le « durcissement du cœur » ou l'état de « paganisme », selon le langage biblique.

Il n'y a pas d'alliance possible entre le principe du bien et le péché organisé ; c'est-à-dire que les puissances du monde, qui sont forcément des puissances pécheresses, organisent le péché dans le but d'abolir les effets du péché. Il paraît que la nouvelle « pastorale » cherche précisément à parler le « langage » du « monde », lequel est devenu une entité honorable sans qu'on puisse discerner la moindre raison à cette promotion inattendue ; or vouloir parler le « langage » du « monde », ou celui de « notre temps », — encore un argument qui n'est qu'un bruit et qui s'abstient soigneusement de prouver quoi que ce soit, — c'est faire parler à la vérité le langage de l'erreur et à la vertu le langage du vice [2].

Comprendre la religion, c'est l'accepter sans lui poser des conditions désinvoltes ; lui poser des conditions, c'est évidemment ne pas la comprendre et la rendre subjectivement inefficace ; l'absence de marchandage fait partie de l'intégrité de la foi. Poser

---

2. « Mais dans toute ville où vous serez entrés et où l'on ne vous accueillera pas, sortez sur les places publiques et dites : Même la poussière de votre ville qui s'est collée à nos pieds, nous l'essuyons pour vous la laisser. Pourtant, sachez-le bien, le Royaume de Dieu est tout proche. Je vous dis qu'en ce Jour-là, Sodome aura un sort moins rigoureux que cette ville » (*Luc*, X, 10-12). Ce passage, de même que celui qui défend de « jeter les perles aux pourceaux », montre bien qu'il y a des limites à tout, même à la « pastorale ».

des conditions, — que ce soit sur le plan du « bien-être » individuel ou social ou sur celui de la liturgie que l'on voudrait aussi plate et triviale que possible, — c'est ignorer fondamentalement ce qu'est la religion, ce qu'est Dieu et ce qu'est l'homme ; c'est réduire d'emblée la religion à un arrière-plan neutre et inopérant qu'elle ne saurait être en aucune façon, et c'est lui enlever d'avance tous ses droits et toute sa raison d'être. L'humanitarisme profane, avec lequel la religion officielle entend se confondre de plus en plus, est incompatible avec la vérité totale et par conséquent aussi avec la véritable charité, pour la simple raison que le bien-être matériel de l'homme terrestre n'est pas tout le bien-être et ne coïncide pas, en fait, avec l'intérêt global de la personne humaine immortelle. La norme est un bien-être sobre — non artificiellement gonflé — dont l'homme compense les dangers spirituels par une ascèse intérieure ; toutes les civilisations traditionnelles dans leur état normal tendent à réaliser et ce bien-être de base, qui est une faveur contingente, et cette ascèse, qui est une exigence inconditionnelle (3) ; le vrai bonheur — ou le bien-être intégral — ne peut venir que de cet équilibre, toute question de destin et de disposition subjective mise à part (4).

« Cherchez d'abord le royaume de Dieu... ». Le rappeler toujours à nouveau serait le premier devoir des hommes de religion, et s'il est une vérité qui convient particulièrement à « notre temps », c'est celle-ci plus qu'aucune autre.

***

Le vrai remède, disions-nous, c'est de chercher d'abord le royaume de Dieu ; or l'homme est ainsi fait que cette vérité peut donner lieu dans certains cas à des conflits de fonctions, de devoirs ou de vocations ; ce dont rend compte un curieux paradoxe de la Divine Comédie, lequel est suffisamment instructif pour que nous nous y arrêtions quelque peu. Il est vrai qu'il n'est guère dans nos habitudes d'entrer dans le détail des phénomènes historiques ou personnels, mais nous croyons pouvoir nous permettre ici cette exception, d'autant qu'elle fournit un exemple concret du jeu de tissage propre à la Providence.

Une des contradictions apparentes ou réelles de la Divine Comédie est le fait que Dante place en enfer un saint, à savoir

3. Les civilisations orientales, dans leur déchéance cyclique, ont plus ou moins défiguré ou corrompu les principes ; la civilisation occidentale moderne les nie, ce qui revient à tuer le patient pour faire cesser la maladie ; le *kali-yuga* est partout.
4. Et puisque nous parlons de la collectivité, nous ne parlons pas des saints.

le pape Célestin V, auquel le poète reproche d'avoir abdiqué et d'avoir trahi ainsi sa charge. Voici l'histoire, bien connue mais forcément perdue de vue par beaucoup : le siège apostolique étant resté vacant pendant plus de deux ans, — après la mort de Nicolas IV vers la fin du XIIIe siècle, — les cardinaux élirent l'ermite Pier Angelerio de Murrhone dans les Abruzzes, saint vieillard qui avait fondé l'ordre des Célestins (5) ; la raison de cette élection inattendue fut que l'ermite les avait menacé de l'enfer s'ils tardaient encore à élire un pape. Dès son élection, le saint homme — qui prit le nom de Célestin V — fut retenu quasiment prisonnier à Naples par le roi Charles II et le clan des Colonna, protagonistes de la réforme morale et politique de la Chrétienté. Le nouveau pape procéda bientôt à la nomination de quelques cardinaux de même tendance, ce qui était la seule chose à faire mais suscita les vives protestations du parti adverse, les « mondains » représentés surtout par le clan Caëtani ; et ce fut un cardinal de cette famille qui conjura le pape d'abdiquer en sa faveur, et qui, devenu ensuite pape à son tour — sous le nom de Boniface VIII — tint son prédécesseur prisonnier à Rome ; c'est là que Célestin mourut après deux ans de captivité.

Dans un premier passage de *l'Inferno* se rapportant à Célestin V, Dante « voit et reconnaît » au premier cercle de l'enfer, réservé aux péchés d'omission, « l'ombre de celui qui fit par lâcheté le grand refus » (III, 58-60) ; dans un second passage de *l'Inferno*, c'est Boniface VIII qui parle des « deux clefs qui à mon prédécesseur ne furent point chères » (XXVII, 103-105) ; dans un troisième passage, on reproche au même Boniface VIII d'avoir « enlevé par fraude (à Célestin V) la Belle Dame (l'Eglise) pour ensuite en abuser » (XIX, 55-57). L'attitude de Dante à l'égard de Célestin V paraît excessive,. mais il faut tenir compte des facteurs suivants : tout d'abord, la canonisation du pape-ermite, réalisée sous le pontificat de Clément V, eut lieu après l'achèvement de *l'Inferno*, à ce qu'il semble ; mais ensuite, Dante évite de nommer Célestin V, si bien qu'on a même pu proposer que dans le premier passage cité il s'agit, non de ce pape, mais d'Esaü ou de Dioclétien, tous deux plus ou moins traîtres à leur charge (6) ; enfin, seul ce premier passage place le pape en enfer — en admettant qu'il s'agisse vraiment de lui — tandis que les deux autres passages y placent Boniface VIII, et les allusions faites à Célestin V — incontestables cette fois-ci — n'impliquent pas que ce dernier soit damné lui aussi.

5. Une branche des Bénédictins, répandue surtout au XIVe siècle ; elle possède encore des monastères en Italie.
6. Reproche évident pour le frère de Jacob, mais non pour l'empereur romain.

Quoi qu'il en soit, si Dante n'a pas hésité à faire les insinuations que nous venons de citer, cela s'explique par des considérations à la fois spirituelles et politiques en défaveur de Boniface VIII, et aussi, sous un autre rapport, par le caractère altier et combatif du poète [7] ; or l'élection de Boniface ne fut rendue possible que par l'abdication de Célestin, acte inouï dans l'histoire de la papauté. On a reproché au pape-ermite d'être tombé sans résistance sous l'influence des Colonna ; reproche nullement concluant, car les Colonna étaient du côté des *spirituali*, ils haïssaient — comme le pape — la mondanité ambitieuse et insatiable du clergé ; Célestin V n'avait aucun motif, pour dire le moins, de s'opposer à des tendances justes — et conformes à ses propres sentiments — pour la simple raison que ses quasi-geôliers s'y ralliaient.

Célestin V aurait pu réaliser en principe ses projets de renouveau de l'Eglise, mais il s'est vite heurté à des difficultés insoupçonnées, et largement inimaginables pour un homme pur comme lui ; c'est d'avoir manqué cette occasion, et de l'avoir manquée en faveur d'un représentant par excellence de la tendance mondaine, que Dante ne put lui pardonner [8].

*
**

Ceci dit, il nous reste à élucider pourquoi Célestin V, homme vertueux s'il en fut, se déroba à ce que Dante considérait comme un devoir impératif ; ces raisons ne pouvaient intéresser l'aigle de Florence, ou du moins elles lui échappaient au moment où il écrivit l'*Inferno*, mais elles expliquent et excusent l'attitude du saint pontife, qui *a priori* ne fut guère un homme de ce bas

7. Il est permis de s'étonner que Dante n'ait pas ressenti de scrupule à placer en enfer des contemporains, ou des grands hommes controversés du passé, ni à décrire les peines infernales d'une façon singulièrement détaillée ; qu'il n'ait donc pas craint d'engager sa responsabilité dans des coagulations imaginatives forcément conjecturales et téméraires. Il y a là sans doute un trait de l'esprit européen, très inventif mais peu sensible aux risques subtils de la magie des mots et des images ; mais on peut penser aussi que Dante se soit senti d'autant plus libre d'imaginer un enfer trop concret et des sentences trop péremptoires, que son intention était de compenser les ténèbres de l'*Inferno* par les lumières libératrices du *Paradiso*, ce que semble du reste indiquer le franchissement du fleuve Léthé vers la fin du *Purgatorio*, la signification quintessentielle de ce symbolisme étant la résorption des accidentalités dans la Substance pure.

8. Un autre saint pape que nous avons la surprise de rencontrer dans l'*Inferno* (XI, 6-1°) est Anastase II, accusé d'être tombé dans l'hérésie sous l'influence de Photin, vicaire de Thessalonique ; en réalité ce pape — désireux de s'entendre avec Constantinople — n'avait fait que recevoir Photin avec bienveillance, mais cet incident favorisa la confusion ultérieure entre Anastase II et l'empereur Anastase, partisan, lui, de l'hérésie monophysite. Etant donné ce malentendu, le cas de ce pape du Ve siècle ne pose pas le même problème que celui du pape-ermite contemporain de Dante.

monde. Nous voulons dire par là qu'il fut un contemplatif-né ; un contemplatif non par conversion, mais par nature, et c'est ce qu'on appelle en langage de gnose un « pneumatique », c'est-à-dire un être aspiré, d'une manière « surnaturellement naturelle », par le Ciel ; le nom de *Coelestinus* choisi par le nouveau pape, et donné à l'ordre monastique qu'il avait fondé, indique d'ailleurs ce sens. Or le pneumatique vit du souvenir d'un paradis perdu ; il ne cherche qu'une chose, le retour à son origine, et ayant lui-même une nature quasi-angélique, il ignore dans une large mesure la nature moyenne des hommes. Ne pouvant savoir d'avance que la moyenne des hommes se compose de fauves, Célestin V les croyait — avec une sainte naïveté — semblables à lui-même, ou même meilleurs que lui ; il ignorait à quel point les passions, les ambitions et autres illusions dominent les intelligences et les volontés, et à quel point les hommes sont capables de faux-semblants, ce qui prouve du reste leur culpabilité. Il lui fallut être devenu pape pour s'en apercevoir.

Un compagnon du jeune saint Thomas d'Aquin dit à celui-ci, en présence d'autres jeunes moines, de regarder par la fenêtre pour voir un bœuf qui vole ; ce que fit le saint, sans ne rien voir, bien entendu. Tout le monde se mit à rire, mais saint Thomas, imperturbable, fit cette remarque : « Un bœuf qui vole est chose moins étonnante qu'un moine qui ment ». Il n'y a pas lieu de reprocher aux âmes pures une certaine crédulité, qui en réalité leur fait honneur, d'autant que leur humilité les incline à surestimer les autres, dans la mesure où l'évidence contraire ne s'impose pas d'emblée.

Pier Angelerio accepta la tiare parce qu'il croyait que c'était la volonté de Dieu ; mais ce que la Providence voulait pour lui, c'était une expérience spirituelle et non le pontificat ; expérience qui devait être en même temps, pour les autres, un enseignement d'incorruptibilité, et non un exemple de faiblesse, voire de lâcheté. Dieu voulut montrer par ailleurs qu'il y a des vocations qui s'excluent, — à moins de dons très rares, propres surtout aux Prophètes, — et qu'aucune vocation ne lui est plus agréable que celle de la contemplation, laquelle comprend toutes les autres d'une manière potentielle. Du reste, Célestin V eût été un pape idéal dans l'ambiance normale que souhaitait Dante, c'est-à-dire sous la protection d'un empereur puissant, et pleinement conscient de sa charge, et par conséquent en l'absence des tracasseries politiques dans lesquelles se débattaient les pontifes romains ; c'est sans doute dans cette perspective normale que l'ermite des Abruzzes accepta la tiare, et c'est à cause de cette même perspective que le poète de Florence ne lui pardonna pas d'y avoir renoncé. Tout le problème est ici la définition du

« devoir » : la vocation imprescriptible du pur contemplatif, — du « pneumatique » dont l'ascension spirituelle résulte de sa substance même et non d'un choix ou d'une conversion comme c'est le cas chez le « psychique » (9), — cette vocation contemplative peut évidemment s'accorder avec une activité dans le monde, mais dans beaucoup de cas — pour diverses raisons— il n'en est pas ainsi en fait. En tout état de cause, c'est par les devoirs qui lui sont propres que le contemplatif satisfait pleinement à l'amour de Dieu, et par là même à l'amour des hommes, celui-ci étant contenu dans celui-là.



Dante entendait remplacer la mondanité illégitime des papes par la laïcité légitime des empereurs ; laïcité toute relative et d'une certaine manière sacerdotale à son tour. Or Célestin V fut le type même du pape spirituel ; ce n'est pas un pontife de son genre qui eût favorisé la révolution humaniste et mondaine que fut la Renaissance, et inauguré ainsi l'autodestruction de la Chrétienté. Il va de soi que Dante ne pouvait savoir ce que serait la révolution culturelle des Medici et des Borgia, mais il en discernait le principe ; il voyait les conséquences lointaines dans les causes proches. L'état d'urgence, pensait-il, ne permet pas des considérations de vocation personnelle, même pas dans le cas d'un saint comme Célestin V.

Ce que Dante prévoyait, ses contemporains l'ignoraient ou voulaient l'ignorer : les incorrigibles bagarreurs du moyen âge s'imaginaient qu'on peut s'entretuer et se piller indéfiniment au nom de Dieu et des anges et des saints ; ils ne pressentaient pas que cette contradiction même, si elle dépassait certaines bornes, finirait par mettre fin à leur suprématie et à leur régime, et du même coup à la Chrétienté d'Occident. On a qualifié Dante de « rêveur » parce que son plan de l'empire ne s'est pas réalisé ; dans ce cas, tout homme qui conseille la sagesse ou la prudence est rétrospectivement un rêveur s'il n'est pas obéi ; et comme aucun sage n'est jamais obéi à la perfection, tout sage serait un rêveur. Si la norme est un rêve, c'est un honneur de rêver.

Il n'y avait — et ne pouvait y avoir — entre Dante et Célestin V aucune divergence objective au sujet du vrai remède aux maux de ce bas-monde ; mais il y avait une divergence subjective de

9. Le « pneumatique » peut incarner une attitude soit de connaissance soit d'amour, bien que la première manifeste plus directement sa nature essentielle ; il n'est pas forcément un grand sage, mais il est forcément un homme pur et quasi angélique. Au demeurant, les termes gnostiques sont susceptibles de nuances diverses, indépendamment des spéculations valentiniennes.

tempérament et de vocation, en ce sens que Dante, tout en connaissant parfaitement les droits de la pure contemplativité, croyait ne pas pouvoir mettre le saint pape au bénéfice de ces droits, et cela pour des raisons de « devoir d'état ». Quoi qu'il en soit, pour pouvoir maintenir le monde en équilibre, ou pour pouvoir même l'améliorer en tel secteur, il ne suffit pas qu'il y ait des hommes capables de prendre des mesures efficaces en accord avec les principes spirituels, il faut aussi qu'il y ait des saints qui, semblables au « moteur immobile » d'Aristote, ne réalisent que la « seule chose nécessaire », donc ce qui constitue la raison d'être de toute cité humaine. La sève de l' « utile » humain est l' « inutile »divin ; cette idée évoque tout le mystère du sacrifice, et avant tout celui du sacré en soi ; du sacré qui détermine toutes les mesures et en même temps échappe à toutes.

CRITERES DE VALEUR

En quoi consiste la valeur spirituelle effective — non virtuelle seulement — d'un homme pour lequel la question peut ou doit se poser ? Est-ce en son intelligence, son discernement, sa connaissance métaphysique ? Evidemment non, si cette connaissance ne se combine pas avec une volonté réalisatrice et avec une vertu globale qui soient au moins suffisantes. Est-ce en sa volonté réalisatrice, sa puissance de concentration ? Non, si celle-ci ne se combine pas avec le minimum nécessaire de connaissance doctrinale et de vertu. Et la valeur spirituelle ne consiste pas davantage dans la vertu si celle-ci ne s'accompagne pas d'une compréhension doctrinale au moins satisfaisante ni d'un effort réalisateur équivalent.

Tout ceci revient à dire que la valeur spirituelle d'un homme est, non dans un degré éminent soit de discernement, soit de concentration, soit encore de vertu, mais dans un degré au moins suffisant de ces trois capacités. Or ce degré suffisant implique que la capacité offre l'essentiel : il faut par conséquent que la connaissance, pour être suffisante, contienne ce qui est indispensable, et de même pour l'effort et la vertu, *mutatis mutandis*.

De toute évidence, la science intellectuelle la plus brillante est vaine en l'absence de l'initiative réalisatrice correspondante et en l'absence de la vertu nécessaire ; autrement dit, la science n'est rien si elle se combine avec la paresse spirituelle et avec la prétention, l'égoïsme, l'hypocrisie. De même, la puissance de concentration la plus prestigieuse n'est rien si elle s'accompagne d'ignorance doctrinale et d'insuffisance morale ; de même encore, la vertu naturelle est peu de chose sans la vérité doctrinale et la pratique spirituelle qui la mettent en valeur en vue de Dieu et qui lui restituent ainsi toute sa raison d'être.



La connaissance doctrinale indispensable est la distinction de l'Absolu d'avec le contingent. Puis il convient de savoir que le contingent se trouve préfiguré dans l'Absolu, et que l'Absolu se projette dans la contingence ; c'est d'une part le Logos céleste

et d'autre part le Logos terrestre. Et il faut de toute évidence connaître les conséquences eschatologiques de la Nature divine, car l'homme ne sait rien s'il n'admet l'immortalité de l'âme et les exigences de la vocation humaine.

Pour ce qui est de la concentration, qui est le prolongement opératif de la connaissance, elle est étroitement solidaire de l'intention, au point de n'avoir sa valeur que par celle-ci. Un homme qui se concentrerait puissamment dans l'intention d'obtenir le don des miracles ou le prestige de la sainteté, ne gagnerait rien et perdrait tout ; au contraire, un homme qui n'arriverait pas à se concentrer — malgré la meilleure volonté — mais qui le ferait avec une intention spirituellement acceptable, serait agréé par le Ciel. Du reste, la légitimité de l'intention produit en fin de compte une concentration suffisante : l'homme qui est poursuivi par un taureau s'enfuit sans devoir faire un effort de concentration ; de même pour des amants qui se hâtent pour se rencontrer ; l'efficacité, donc la concentration, est dans la sincérité de l'intention, et celle-ci est fonction de la réalité de la situation. L'homme qui prie parce qu'il veut réellement échapper à l'enfer, ou parce qu'il a la nostalgie du Paradis, ou parce qu'il aime Dieu et qu'il aime prier, ou parce que la réalité de Dieu s'impose concrètement à son esprit, — un tel homme réalisera sans peine la ferveur et par conséquent la concentration, l'unité d'esprit, l'intériorité contemplative.

Quant à la vertu, qui est la sève morale de toute opération spirituelle, elle est essentiellement la générosité, donc le don de soi vis-à-vis de Dieu et l'ouverture de l'âme vis-à-vis du prochain ; qui dit générosité, dit détachement, car l'homme avide et mesquin ne saurait être généreux. La générosité, par sa nature même, implique l'intuition des bonnes intentions d'autrui : c'est-à-dire que le généreux n'interprétera jamais en mal des intentions bonnes, bien qu'il puisse lui arriver d'interpréter en bien des intentions mauvaises, en quoi il ne sera pas blâmé par Dieu, à condition qu'il s'agisse d'une méprise accidentelle et excusable et non d'un entêtement contraire à la vérité. Bien des hommes sont en enfer parce qu'ils ont soupçonné gratuitement des hommes honnêtes ; mais pas un seul honnête homme n'est en enfer parce qu'il s'est laissé tromper.

La vertu, pour être telle, est objective, elle se conforme au réel et non à l'illusion ; la générosité n'est jamais complaisance ni faiblesse ; elle n'est vertu que par sa force interne. On doit être généreux envers le prochain en tant qu'il est victime d'une erreur ou d'un défaut, mais jamais en tant qu'il s'identifie avec eux ; on peut être généreux avec la passion, mais non avec l'orgueil ; ou encore, on peut être généreux, dans un même cas, une ou deux fois, mais non une troisième fois. Comme on ne peut être généreux avec le diable, puisqu'on ne saurait le convertir, on ne peut davantage l'être avec des hommes qui partagent son esprit ; on a toutefois le droit moral, en tout honneur, de les surestimer *a priori*, mais on n'a jamais le droit de sous-estimer les hommes de bien.

Il serait faux de conclure que des hommes qui ne discernent pas du premier coup d'œil le diable sous un déguisement, soient influencés par lui du seul fait de leur méprise, car leur candeur est naturelle et respectable ; en revanche, sont affectés par le diable ceux qui agissent comme lui, même s'ils croient le combattre et qu'il le reconnaissent d'emblée sous un déguisement. En un mot, il vaut mieux avoir une générosité qui par accident absout un coupable, que d'avoir un « sens critique » bouillonnant et acerbe qui entraîne dans sa réprobation des innocents.

La pauvreté devant Dieu devient richesse envers les hommes : c'est-à-dire que la réceptivité vis-à-vis de Dieu devient rayonnement et générosité vis-à-vis du prochain. Ce rayonnement est toujours déterminé par la vérité, non par une subjectivité gratuite, et comporte par conséquent un aspect de rigueur adamantine ; rigueur qui, dans certains cas, est la seule charité possible.

***

Certes, l'idéal c'est qu'un homme réalise à un degré éminent les trois conditions ou capacités, — à savoir le discernement intellectuel, l'effort spirituel et la beauté morale, — ou qu'il en réalise deux ou une seule à ce degré tout en possédant l'autre — ou les autres — à un degré suffisant ; mais quand il s'agit simplement de savoir si un homme est spirituel ou non, s'il est sincère ou mondain, ces sommets n'ont pas à entrer en ligne de compte. De toute évidence, il vaut infiniment mieux réaliser l'équilibre des trois capacités au moins suffisantes que de manquer de l'une d'elles tout en possédant une brillante hypertrophie, rendue aléatoire du fait même de son isolement.

On pourrait objecter à ce système de critères que la valeur spirituelle d'un homme n'est pas toujours manifeste et qu'il est impossible de la déceler chez des personnes peu connues, mais ceci est en dehors de la question, car nous n'envisageons que les cas où une situation spirituelle ou psychologique devient manifeste et doit même le devenir, et où en outre nous avons le droit ou même le devoir d'en avoir connaissance. Il s'agit ici, non de nous préoccuper de personnes qui ne nous concernent ni pratiquement ni théoriquement, mais de nous prémunir contre des

erreurs dans le cas de personnes qui risquent soit d'être méconnues parce que leurs talents sont modestes, soit au contraire de jouir d'un prestige immérité parce que leurs talents sont exceptionnels. L'homme s'expose aux plus graves dommages spirituels soit en méconnaissant une âme supérieure à cause d'une légère imperfection, ou d'une apparence d'imperfection, soit en rendant hommage à une âme inférieure à cause d'une qualité saillante mais en fait inopérante.

***

Nos trois critères indiquent le fondement même, et en un certain sens la base à la fois essentielle et minimale, de la vocation humaine ; et celle-ci ne peut être que spirituelle si l'homme est réellement l'homme. Le sommet de la première condition — la compréhension doctrinale — est une intellection directe qui se manifeste par une inspiration permanente, et qui est voisine de la prophétie ; la limite inférieure de la compréhension doctrinale est la connaissance des vérités indispensables au salut, ou une connaissance suffisante des données fondamentales de la métaphysique.

Le sommet de la seconde condition — la tension réalisatrice — est un état d'union permanent à Dieu ; la limite inférieure de cette tension étant l'intention légitime et sincère et l'effort qui en résulte.

Le sommet de la troisième condition enfin — la conformité morale — est une parfaite beauté de l'âme : une noblesse qui fait que l'homme voit les choses de haut, non seulement sur le plan des abstractions doctrinales, mais aussi sur celui des sentiments intimes. C'est percevoir avec l'âme sensible la relativité et l'évanescence des choses, et en même temps, sous le rapport opposé et complémentaire, l'absoluité et l'infinité — et partant la permanence — qu'elles manifestent à leur manière et qu'elles laissent transparaître ; il en résulte que l'âme noble a toujours quelque chose d'inconditionnel et d'adamantin en même temps que quelque chose d'illimité et de rayonnant ; et ce rayonnement se traduit précisément en générosité. Quant à la limite inférieure de la vertu, elle est cette générosité élémentaire, ou cette capacité de mettre la dignité morale au-dessus de l'intérêt, qui prouve que l'homme est réellement homme, qu'il l'est par vocation et non par accident [1].

1. Relevons le fait que la valeur morale d'un homme se manifeste notamment — sur la base des facteurs généraux et évidents — par la facilité avec laquelle il accepte des critiques justifiées, et par surcroît tolère de légères exagérations dans de telles critiques ; par l'impartialité aussi

Toute cette critériologie est sans doute élémentaire, mais elle n'en est pas moins suffisante au point de vue de ses propres principes ; les schémas ont droit à l'existence tout en n'étant que des ellipses. En tout état de cause, les critères dont il s'agit — et cela résulte de leur propre nature — fournissent moins un instrument pour mesurer les autres qu'un moyen de se vérifier soi-même, du moins *a priori* et à supposer qu'on n'ait pas à se protéger contre les illusions d'autrui ; ce qui toutefois ne nous autorise pas à perdre de vue que potentiellement, les autres sont en nous et que nous sommes dans les autres, si bien que nous ne sommes jamais dispensés de perfectionner en nous-mêmes ce dont nous constatons l'imperfection autour de nous.

avec laquelle il examine des critiques même injustifiées, si elles ne sont pas trop invraisemblables ; et par la prudence et le sens des proportions dont il fait preuve quand les circonstances l'obligent à blâmer autrui, ce qu'il fera sans devoir se montrer hésitant en cas de certitude, car la vertu ne saurait exiger de l'indulgence pour les « loups dans la bergerie ». L'attitude globale que nous venons de décrire est fonction du détachement, donc aussi de la générosité, les deux vertus étant liées ; et elles ne sont autres que l'humilité et la charité : l'objectivité à la fois extinctive et rayonnante.

III

PHENOMENOLOGIE ESTHETIQUE ET THEURGIQUE

FONDEMENTS D'UNE ESTHETIQUE INTEGRALE

L'ésotérisme comporte quatre principales dimensions : une intellectuelle, dont témoigne la doctrine ; une volitive ou technique, qui englobe les moyens directs ou indirects de la voie ; une morale, qui concerne les vertus intrinsèques et extrinsèques ; une esthétique, dont relèvent le symbolisme et l'art au double point de vue objectif et subjectif.

Exotériquement, la beauté représente, soit un agrément excusable ou inexcusable, soit une expression de la piété et par là même le revêtement d'un symbolisme théologique ; ésotériquement, elle fait fonction de moyen spirituel en connexion avec la contemplation et le « ressouvenir » intériorisant. Par « esthétique intégrale », nous entendons en effet une science qui rend compte, non seulement de la beauté sensible mais aussi des fondements spirituels de celle-ci [1], fondements qui expliquent la connexion fréquente entre les arts et les méthodes initiatiques.

L'esthétique en soi, étant la science du beau, concerne les lois de la beauté objective aussi bien que celles de la sensation du beau. Est objectivement beau ce qui exprime de telle ou telle manière un aspect de la splendeur cosmique et en dernière analyse divine, et le fait conformément aux principes de hiérarchie et d'équilibre que cette splendeur comporte et exige ; la perception de la beauté, laquelle est une adéquation rigoureuse et non une illusion subjective, implique essentiellement, d'une part une satisfaction de l'intelligence et d'autre part un sentiment à la fois de sécurité, d'infinité et d'amour. De sécurité : parce que la beauté est unitive et qu'elle exclut, avec une sorte d'évidence musicale, les fissures du doute et de l'inquiétude ; d'infinité : parce que la beauté, par sa musicalité même, fait fondre les durcissements et les limites et libère ainsi l'âme de ses étroitesses, et

1. Ne pas confondre l'esthétique avec l'esthétisme, ni avec l'esthéticisme : le second terme évoque un mouvement littéraire et artistique de l'Angleterre du XIX[e] siècle, tandis que le troisième — peu usité en français mais courant en allemand (*Aesthetizismus*) — désigne simplement une préoccupation abusive avec des valeurs esthétiques soit réelles, soit imaginaires ou du moins fort relatives. Au demeurant, il ne faut pas trop facilement jeter la pierre aux esthètes romantiques, qui avaient le mérite d'une nostalgie fort compréhensible dans un monde qui s'enfonçait dans une médiocrité sans espoir et dans une laideur froide et inhumaine.

ne serait-ce que d'une façon lointaine et infime ; d'amour : parce que la beauté appelle l'amour, c'est-à-dire qu'elle invite à l'union et partant à l'extinction unitive. Tous ces facteurs produisent la satisfaction de l'intelligence, qui devine spontanément dans la beauté — dans la mesure où elle la comprend — la vérité et le bien, ou la réalité et sa puissance libératrice.

⁂

Le Divin Principe est l'Absolu et, étant l'Absolu, il est l'Infini ; c'est de l'Infinité que surgit la *Mâyâ* manifestante ou créatrice ; et cette Manifestation réalise une troisième qualité hypostatique, la Perfection. Absoluité, Infinité, Perfection ; et par conséquent : la beauté, en tant que manifestation, exige la perfection, et celle-ci se réalise selon l'absoluité d'une part et selon l'infinité d'autre part : reflétant l'Absolu, la beauté réalise un mode de régularité, et reflétant l'Infini, elle réalise un mode de mystère. La beauté, étant perfection, est régularité et mystère ; c'est par ces deux qualités qu'elle stimule et en même temps apaise l'intelligence, et la sensibilité conforme à l'intelligence.

Dans l'art sacré, on rencontre partout, et nécessairement, la régularité et le mystère. Selon une conception profane, celle du classicisme, c'est la régularité qui fait la beauté ; mais la beauté dont il s'agit est dépourvue d'espace ou de profondeur, parce que sans mystère et partant sans vibration d'infinité. Il arrive certes dans l'art sacré que le mystère prime la régularité, ou inversement, mais les deux éléments sont toujours là ; c'est leur équilibre qui crée la perfection.

La Manifestation cosmique reflète ou projette nécessairement le Principe selon l'absoluité et selon l'infinité ; inversement, le Principe contient ou préfigure la racine de la Manifestation, donc la Perfection, et c'est le Logos. Le Logos combine *in divinis* la régularité et le mystère, il est pour ainsi dire la Beauté manifestée de Dieu ; mais cette manifestation demeure principielle, elle n'est pas cosmique. On a dit que Dieu est géomètre, mais il importe d'ajouter qu'Il est tout autant musicien.

Absolu, Infini, Perfection : nous pourrions représenter le premier élément par le point, le second par les rayons, et le troisième par le cercle. La Perfection est l'Absolu projeté, en vertu de l'Infinitude, dans la relativité ; elle est par définition adéquate, mais elle n'est pas l'Absolu, ou autrement dit, elle est tel Absolu, — à savoir l'Absolu manifesté, — mais elle n'est pas l'Absolu comme tel ; et par « Absolu manifesté » il faut toujours entendre : manifesté de telle façon. L'Infini est la Féminité divine, c'est de lui que procède la Manifestation ; dans l'Infini, la Beauté

est essentielle, donc informelle, indifférenciée et inarticulée, tandis que dans et par la Manifestation, elle se coagule et devient tangible, non seulement à cause du fait même de l'extériorisation, mais aussi, et positivement, en vertu de son contenu, image de l'Absolu et facteur de nécessité, donc de régularité.

La fonction cosmique, ou plus particulièrement terrestre, de la beauté est d'actualiser dans la créature intelligente le ressouvenir platonicien des archétypes, jusque dans la Nuit lumineuse de l'Infini (2). Ce qui nous amène à la conclusion que la compréhension plénière de la beauté exige la vertu et s'identifie avec elle : c'est-à-dire, de même qu'il faut distinguer, dans la beauté objective, la structure extérieure et le message en profondeur, de même il y a un distinguo à faire, dans le sens du beau, entre la sensation esthétique et la beauté correspondante de l'âme, à savoir telle vertu. En dehors de toute question de « consolation sensible », le message de la beauté est à la fois intellectuel et moral : intellectuel, parce qu'il nous communique, dans le monde de l'accidentalité, des aspects de la Substance, sans toutefois devoir s'adresser à la pensée abstraite ; et moral, parce qu'il nous rappelle ce que nous devons aimer, et par conséquent être.



Conformément au principe platonicien que le semblable s'associe volontiers au semblable, Plotin constate qu' « il est toujours facile d'attirer l'Ame universelle... en construisant un objet apte à subir son influence et à en recevoir la participation. Or la représentation imagée d'une chose est toujours apte à subir l'influence de son modèle ; elle est comme un miroir capable d'en saisir l'apparence » (3).

Ce passage énonce le principe crucial du rapport quasi magique entre le récipient conforme et le contenu prédestiné, ou entre le symbole adéquat et la présence sacramentelle du prototype. Les idées de Plotin doivent être comprises à la lumière de celles du « divin Platon » : or celui-ci approuvait les types fixes des sculptures sacrées de l'Egypte, mais il rejetait les œuvres des artistes grecs qui imitaient la nature dans son accidentalité extérieure et insignifiante tout en suivant leur imagination indivi-

2. Selon Pythagore et Platon, l'âme a entendu les harmonies célestes avant d'être exilée sur terre, et la musique réveille dans l'âme le souvenir de ces mélodies.

3. Ce principe ne saurait empêcher qu'une influence céleste se manifeste incidemment ou accidentellement dans une image même fort imparfaite, — les œuvres de la perversion et de la subversion étant exclues, — par pure miséricorde et à titre d' « exception confirmant la règle ».

duelle. Ce verdict exclut d'emblée de l'art sacré les productions d'un naturalisme virtuose, extériosant, accidentalisant et sentimentaliste, lequel pêche par abus de l'intelligence autant que par oubli de l'intérieur et de l'essentiel.

Et de même, à plus forte raison : l'âme inadéquate, c'est-à-dire non conforme à sa dignité primordiale d' « image de Dieu », ne saurait attirer les grâces qui favorisent ou même constituent la sainteté. D'après Platon, l'œil est l' « instrument le plus solaire », ce que Plotin commente ainsi : « Jamais l'œil n'aurait vu le soleil s'il n'était pas lui-même de nature solaire, pas plus que l'âme ne pourrait voir le beau si elle n'était belle elle-même ». Or la Beauté platonicienne est un aspect extériorisant de la Divinité, et c'est pour cela qu'elle est la « splendeur du Vrai » : c'est-à-dire que l'Infinité est en quelque sorte l'aura de l'Absolu, ou que *Mâyâ* est la *shakti* d'*Atmâ*, et que par conséquent toute hypostase du Réel absolu — quelqu'en soit le degré — s'accompagne d'un rayonnement que nous pourrions chercher à définir à l'aide des notions d' « harmonie », de « beauté », de « bonté », de « miséricorde » et de « béatitude ».

« Dieu est beau et il aime la beauté », dit un *hadîth* que nous avons cité plus d'une fois [4] : *Atmâ* est, non seulement *Sat* et *Chit*, « Etre » et « Conscience », — ou plus relativement : « Puissance » et « Omniscience », — mais aussi *Ananda*, « Béatitude », donc Beauté et Bonté [5] ; et ce que nous voulons connaître et réaliser, nous devons le refléter *a priori* dans notre propre être, car nous ne pouvons connaître parfaitement, dans l'ordre des réalités positives [6], que ce que nous sommes.

*
**

Les éléments de beauté, qu'ils soient visuels ou auditifs, statiques ou dynamiques, ne sont pas seulement agréables, ils sont avant tout vrais et leur agrément vient de leur vérité : c'est là la donnée la plus évidente et pourtant la moins compri-

4. Un autre *hadîth* nous rappelle que « le cœur du croyant est doux, et il aime la douceur (*halâwah*) ». Le « doux », selon le mot arabe, est en même temps l'agréable avec une nuance de beauté printanière ; ce qui revient à dire que le cœur du croyant est foncièrement bienveillant parce que, ayant vaincu le durcissement propre à l'égoïsme et à la mondanité, il est fait de douceur ou de généreuse beauté.

5. Quand le Koran dit que Dieu « s'est prescrit à lui-même la Miséricorde » (*Rahmah*), il affirme que celle-ci relève de l'Essence même de Dieu ; la notion de Miséricorde ne rend du reste compte que d'une façon partielle et extrinsèque de la nature béatifique de l'Infini.

6. Cette réserve signifie que nous ne connaissons les réalités privatives — qui précisément manifestent de l'irréalité — que par contraste ; par exemple, l'âme comprend la laideur morale dans la mesure où elle-même est moralement belle, et elle ne peut l'être que par participation à la Beauté divine, la Beauté en soi.

se de l'esthétique. En outre, comme Plotin l'a fait remarquer, tout élément de beauté ou d'harmonie est un miroir ou un réceptacle qui attire la présence spirituelle qui correspond à sa forme ou à sa couleur, si l'on peut dire ; si cela s'applique le plus directement possible aux symboles sacrés, cela vaut également, d'une manière moins directe et plus diffuse, pour toutes les choses harmonieuses, donc vraies. Ainsi, une ambiance artisanale faite d'une sobre beauté — car il ne s'agit de somptuosité que dans des cas très particuliers — attire ou favorise la *barakah*, la « bénédiction » ; non qu'elle créerait la spiritualité, pas plus que l'air pur ne crée la santé, mais elle lui est en tout cas conforme, ce qui est beaucoup, et ce qui est humainement la chose normale.

En dépit de ces données qui nous paraissent évidentes et qui se trouvent corroborées par toutes les beautés que le Ciel a octroyées aux mondes traditionnels, d'aucuns demanderont sans doute quelle connexion la valeur esthétique d'une maison, d'une installation ou d'un outil peut avoir avec la réalisation spirituelle : quand donc un Shankara s'est-il occupé d'esthétique ou de morale ? A cela nous répondrons que l'âme d'un sage de cette envergure est naturellement belle, et indemne de toute petitesse, et qu'en outre une ambiance intégralement traditionnelle — surtout dans un milieu comme celui des brahmanes — exclut largement sinon absolument la laideur artistique ou artisanale ; si bien qu'un Shankara n'avait rien à enseigner — ni *a fortiori* à apprendre — au sujet des valeurs esthétiques, à moins d'être un artiste par vocation et par profession, ce qu'il ne fut point et ce que sa mission était fort loin d'exiger.

Certes, la sensation du beau peut n'être en fait qu'un agrément, suivant le degré de réceptivité ; mais selon sa nature et pour l'Intellect et en vertu de son objet bien entendu, elle offre parallèlement à sa musicalité une satisfaction intellectuelle, donc un élément de connaissance.

Il nous faut dissiper ici l'erreur selon laquelle tout dans la nature est beau parce que cela appartient à la nature, et que tout dans la production traditionnelle est pareillement beau parce que cela appartient à la tradition ; que par conséquent la laideur n'existe ni dans le règne animal ni dans le règne végétal, puisque, paraît-il, toute créature « est parfaitement ce qu'elle doit être », ce qui n'a vraiment aucun rapport avec la question esthétique ; et que le plus magnifique des sanctuaires n'a pas plus de beauté que n'importe quel outil, toujours parce que l'outil « est tout ce qu'il doit être ». C'est prétendre, non seulement qu'une espèce animale laide est esthétiquement l'équivalent d'une espèce belle, mais aussi que la beauté ne vaut que par

l'absence de laideur et non par son contenu propre, comme si la beauté d'un homme était l'équivalent de celle d'un papillon, d'une fleur ou d'une gemme. Or la beauté est une qualité cosmique qui ne se laisse pas réduire à des abstractions étrangères à sa nature ; parallèlement, le laid n'est pas seulement la chose qui n'est pas tout à fait ce qu'elle est censée être, il n'est pas seulement dans une infirmité accidentelle ou dans un manque de goût ; il est dans tout ce qui manifeste, accidentellement ou substantiellement, artificiellement ou naturellement, une privation de vérité ontologique, de bonté existentielle, ou ce qui revient au même, de réalité. La laideur est, fort paradoxalement, la manifestation d'un néant relatif : d'un néant qui ne peut s'affirmer qu'en niant ou rongeant un élément d'Etre, donc de beauté. C'est-à-dire que, d'une certaine façon et elliptiquement parlant, le laid est moins réel que le beau, et il n'existe en somme que grâce à une beauté sous-jacente qu'il défigure ; bref, il est la réalité d'une irréalité, ou la possibilité d'une impossibilité, comme toutes les manifestations privatives.

⁂

L'argument que la qualité esthétique est loin de coïncider toujours avec la qualité morale et que par conséquent elle est chose vaine, — cet argument, juste par sa constatation et faux par sa conclusion, passe à côté d'une évidence, à savoir que le mérite ontologique et en principe spirituel de la beauté reste entier sur son plan ; qu'une qualité esthétique ne soit pas mise en valeur n'empêche pas qu'elle pourrait et devrait l'être et qu'elle prouverait alors sa potentialité spirituelle et partant sa véritable nature. Inversement, la laideur est une privation même quand elle s'allie avec la sainteté, qui ne saurait la rendre positive, mais qui évidemment la neutralise, exactement comme la mauvaiseté morale stérilise la beauté, mais sans l'abolir en ce qu'elle a d'existentiel, non de volitif (7).

Le dilemme des moralistes enfermés dans l'alternative du « blanc ou noir » se résoud métaphysiquement par la complémentarité entre la transcendance et l'immanence : selon la première, rien n'est réellement beau parce que Dieu seul est la

7. C'est toute la différence entre les traits d'un visage et son expression, ou entre la forme d'un corps et ses gestes, ou encore, entre la forme d'un œil et son regard. N'empêche que même le regard d'une personne moralement imparfaite peut avoir de la beauté quand il exprime le printemps de la jeunesse, ou simplement la joie, ou un bon sentiment, ou de la tristesse ; mais tout ceci est une question de degré, soit de la beauté naturelle, soit de l'imperfection morale.

Beauté ; selon la seconde, toute beauté est réellement belle parce que c'est celle de Dieu. Il en résulte que toute beauté est à la fois une porte fermée et une porte ouverte, ou autrement dit, un obstacle et un véhicule : ou bien la beauté nous éloigne de Dieu parce qu'elle s'identifie entièrement dans notre esprit à son support terrestre, qui alors fait fonction d'idole, ou bien la beauté nous rapproche de Dieu parce que nous percevons en elle les vibrations de Béatitude et d'Infinitude qui émanent de la Beauté divine (8).

Fort paradoxalement, ce que nous venons de dire s'applique aussi aux vertus ; les Soufis y insistent. Comme les beautés physiques, les beautés morales sont à la fois des supports et des obstacles : elles sont des supports grâce à leur nature profonde, qui appartient ontologiquement à Dieu, et des obstacles dans la mesure où l'homme se les attribue comme des mérites alors qu'elles ne sont que des ouvertures vers Dieu dans les ténèbres de l'humaine faiblesse.

La vertu retranchée de Dieu devient orgueil, comme la beauté retranchée de Dieu devient idole ; et la vertu rattachée à Dieu devient sainteté, comme la beauté rattachée à Dieu devient sacrement.

8. Râmakrishna, voyant un vol de grues, un lion, une danseuse, tombait en extase. C'est ce qu'on appelle « voir Dieu partout » ; non en déchiffrant les symbolismes, bien entendu, mais en percevant les essences.

LES DEGRES DE L'ART

L'art traditionnel dérive d'une créativité qui combine une inspiration céleste avec un génie ethnique, et cela à la manière d'une science comportant des règles, et non d'une improvisation individuelle ; *ars sine scientia nihil.*

L'œuvre artistique ou artisanale comporte deux perfections, celle de surface et celle de profondeur : à la surface, l'œuvre doit être bien faite, conformément aux lois de l'art et aux exigences du style ; en profondeur, elle doit pouvoir communiquer la réalité qu'elle exprime. Ceci explique pourquoi l'art traditionnel se réfère à l'ésotérisme quant à la forme, et à la réalisation spirituelle quant à la pratique : car la forme exprime l'essence, et la compréhension de la forme évoque et exige le dépassement de celle-ci en vue de l'essence ou de l'archétype.

L'artiste, en façonnant l'œuvre — la forme — se façonne lui-même ; et comme la raison d'être de la forme est de communiquer l'essence ou le contenu céleste, l'artiste voit *a priori* celui-ci dans le contenant formel ; réalisant la forme à partir de l'essence, il devient essence en réalisant la forme.



Il y a sans doute une distinction à faire, dans le cadre d'une civilisation traditionnelle, entre l'art sacré et l'art profane. La raison d'être du premier est la communication de vérités spirituelles d'une part et d'une présence céleste d'autre part ; l'art sacerdotal a en principe une fonction proprement sacramentelle. Plus modeste, de toute évidence, est la fonction de l'art profane : elle consiste à fournir ce que les théologiens appellent des « consolations sensibles », en vue d'un équilibre utile à la vie spirituelle, au même titre que les fleurs et les oiseaux dans un jardin. L'art, quel qu'il soit, — y compris l'artisanat, — est là pour créer un climat et pour forger une mentalité ; il rejoint ainsi, directement ou indirectement, la fonction de la contemplation intériorisante, le *darshan* hindou : contemplation d'un

saint homme, d'un lieu sacré, d'un objet vénérable, d'une image divine [1].

En principe, et en l'absence de facteurs opposés capables de neutraliser cet effet, le phénomène esthétique est un réceptacle qui attire une présence spirituelle ; si cela s'applique le plus directement possible aux symboles sacrés, où cette qualité se superpose à une magie sacramentelle, cela vaut également, d'une manière plus diffuse, pour tous les éléments d'harmonie, donc de vérité devenue sensible.

***

Aucun art en soi n'est une création humaine ; mais l'art sacré a ceci de particulier que son contenu essentiel est une révélation, qu'il manifeste une forme proprement sacramentelle de la réalité céleste, telle l'icône de la Vierge avec l'Enfant, peinte par un ange, ou par saint Luc inspiré par un ange, et telle l'icône de la Sainte Face qui remonte au saint suaire et à sainte Véronique ; ou telle la statue de Shiva dansant ou les images peintes ou sculptées des Bouddhas, des Bodhisattvas, des Târâs. Entrent dans la même catégorie, selon l'acception la plus vaste du dénominateur, la psalmodie rituelle en langue sacrée, — en sanscrit, hébreu et arabe notamment, — puis dans certains cas la calligraphie également rituelle des Livres saints ; d'un ordre moins direct sont en général l'architecture ou du moins l'ornementation des sanctuaires, les objets liturgiques, les vêtements sacerdotaux. Il serait difficile de rendre compte en quelques lignes de tous les genres possibles de l'expression sacrale, laquelle comprend des modes aussi divers que la récitation, l'écriture, l'architecture, la peinture, la sculpture, la danse, le geste, le vêtement ; dans ce qui va suivre, c'est des seuls arts plastiques, ou même de la seule peinture, que nous entendons nous occuper, la peinture étant du reste le plus immédiatement tangible et aussi le plus explicite des arts.

Il y a, à côté des icônes du Christ et de la Vierge, encore la multitude des autres images hiératiques, relatant des faits de l'histoire sainte ou de la vie des saints ; de même il y a, dans l'iconographie bouddhique, après les images centrales, les nombreuses représentations de personnifications secondaires ; c'est cette catégorie plus ou moins périphérique que nous appelons l'art sacré indirect, bien qu'il n'y ait pas toujours une ligne de démarcation rigoureuse entre lui et l'art sacré direct ou central. La fonction de cette ramification — à part sa signification didactique — est de faire rayonner l'esprit des images centrales au travers d'une imagerie diverse qui capte le mouvement du mental en lui infusant le rayonnement de l'Immuable et en imposant ainsi à l'âme mouvante une tendance à l'intériorisation ; cette fonction est donc tout à fait analogue à celle de l'hagiographie ou même des romans de chevalerie, sans oublier les contes de fées dont le symbolisme, on le sait, relève du spirituel, donc du sacré.

1. Quand on compare les peintures tonitruantes et lourdement charnelles d'un Rubens avec des œuvres nobles, correctes et profondes telles que la Giovanna Tornabuoni de Ghirlandaio ou le paravent aux pruniers en fleurs de Kôrin, on peut se demander si le terme d'« art profane » peut servir de dénominateur commun pour des productions aussi foncièrement inégales. Dans le cas des œuvres nobles et empreintes d'esprit contemplatif, on aimerait mieux parler d'art « extra-liturgique », sans devoir spécifier s'il est profane ou non, ou dans quelle mesure il l'est. Il faut du reste distinguer entre l'art profane normal et celui qui est dévié, et qui de ce fait cesse d'être un terme de comparaison.

Il s'en faut de beaucoup que l'art sacré soit toujours parfait, bien qu'il le soit forcément dans ses principes et dans ses meilleures productions ; toutefois, dans la grande majorité des œuvres imparfaites, les principes compensent les faiblesses accidentelles, un peu comme l'or compense à un certain point de vue le peu de valeur artistique d'un objet. Deux écueils guettent l'art sacré, et l'art traditionnel en général : une virtuosité s'exerçant vers l'extérieur et la superficialité, et un conventionnalisme sans intelligence et sans âme ; ce qui, il faut y insister, enlève rarement à l'art sacré son efficacité globale, notamment sa capacité de créer une atmosphère fixante et intériorisante. Quant à l'imperfection, une de ses causes peut être l'inexpérience sinon l'incompétence de l'artiste ; les œuvres les plus primitives sont rarement les plus parfaites, car il y a dans l'histoire de l'art des périodes d'apprentissage comme il y a ensuite des périodes de décadence, celle-ci étant souvent due à la virtuosité. Une autre cause d'imperfection est l'inintelligence soit individuelle, soit collective : l'image peut manquer de qualité parce que l'artiste — ce mot ayant ici un sens approximatif — manque d'intelligence ou de spiritualité, mais elle peut également porter l'empreinte d'une certaine inintelligence collective qui provient de la conventionalisation sentimentale de la religion commune ; dans ce cas, le psychisme collectif revêt l'élément spirituel d'une sorte de « pieuse sottise », car s'il y a une naïveté charmante, il y a aussi une naïveté agaçante et moralisatrice. Ceci doit être dit afin qu'on ne pense pas que les expressions artistiques du sacré dispensent du discernement et obligent au parti pris, et qu'on ne perde pas de vue que dans le domaine traditionnel en général, il y a sur tous les plans une lutte constante entre une tendance qui épaissit et une autre qui rend transparent et ramène le psychique au spirituel. Tout cela se résume dans la

constatation que l'art sacré est parfait en tant que tel, mais qu'il ne l'est pas forcément dans toutes ses expressions.

***

L'art sacré est vertical et ascendant, tandis que l'art profane est horizontal et équilibrant. A l'origine, il n'y avait rien de profane; chaque outil était un symbole et même la décoration était symboliste et sacrale. Mais avec le temps, l'imagination se répandait de plus en plus sur le plan terrestre, et l'homme sentait le besoin d'un art qui fût pour lui-même et non pour le Ciel seulement; aussi la terre, qui à l'origine était sentie comme un prolongement ou une image du Ciel, devenait-elle de plus en plus la terre pure et simple, c'est-à-dire que l'humain se sentait de plus en plus le droit de n'être qu'humain. Si la religion tolère cet art, c'est parce qu'il a sa fonction légitime dans l'économie des moyens spirituels, dans la dimension horizontale ou terrestre et en vue de la dimension verticale ou céleste.

Toutefois, nous devons rappeler ici que la distinction entre un art sacré et un art profane est insuffisante et trop expéditive quand on veut tenir compte de toutes les possibilités artistiques; il faut donc avoir recours à une distinction supplémentaire, à savoir entre un art liturgique et un art extra-liturgique: dans le premier, bien qu'en principe il coïncide avec l'art sacré, il peut y avoir des modalités plus ou moins profanes, de même que, inversement, l'art extra-liturgique peut comporter des manifestations sacrées.

Le terme de « consolation sensible », abusivement appliqué par les théologiens à l'art sacré lui-même comme du reste aussi aux beautés de la nature vierge, — comme si la beauté n'avait rien d'autre à transmettre que des consolations (2), — convient mieux aux genres modestes de l'art et aux charmes secondaires de la nature. Ces genres sont là pour communiquer un climat de sainte enfance, que les empoisonneurs culturistes — toujours agressifs et mégalomanes — qualifieront sans doute de « mièvrerie », ce qui n'est qu'un calomnieux abus de langage; en réalité, l'art n'a aucun droit — dans la mesure même où il est modeste et même au-delà de cette réserve — d'être grandiloquent et titanesque, la mission de l'artiste étant de faire œuvre d'équilibre et de santé et non de tourmente inutile.

Certes, l'artiste ne façonne pas son œuvre dans la seule intention de produire un objet spirituellement ou psychologique-

2. Il est vrai que cette notion de « consolation » a une portée plus profonde dans le domaine mystique.

ment utile; il le produit aussi pour la joie de créer en imitant, et d'imiter en créant, c'est-à-dire de dégager l'intention existentielle du modèle, ou en d'autres termes, d'extraire de ce dernier sa quintessence même; du moins en est-il ainsi dans certains cas, qu'il serait disproportionné et prétentieux de généraliser. Dans d'autres cas au contraire, le travail de l'artiste est une extinction d'amour, l'artiste meurt pour ainsi dire en créant: il fait œuvre d'union en s'identifiant à l'objet admiré ou aimé, en le recréant selon la musique de sa propre âme. Dans d'autres cas encore, — tous ces modes peuvent ou doivent d'ailleurs se combiner à divers degrés, — l'artiste se passionne pour l'adaptation de l'objet à telle matière ou telle technique: les graveurs japonais prêtent au Fouji et à d'autres vues une qualité qui fait penser au bois qu'ils utilisent, les peintres de paravent présentent les rivières et la lune en fonction du fond doré qui les met en valeur en leur donnant par surcroît un parfum céleste.

En tout état de cause, la « consolation sensible » est dans le travail avant d'être dans le résultat; la sanctification de l'artiste religieux précède celle du spectateur. Tout art légitime satisfait à la fois l'émotivité et l'intelligence, dans l'élaboration aussi bien que dans l'œuvre achevée.

Il y a également dans l'art un désir de fixation des formes visuelles, auditives ou autres qui nous échappent, et que nous voulons retenir ou posséder; à ce désir de fixation ou de possession se joint tout naturellement un désir d'assimilation, car une propriété doit non seulement être belle, elle doit aussi être entièrement nôtre, ce qui nous ramène, directement ou indirectement suivant les cas, au thème de l'union et de l'amour.

***

La miniature hindoue, ou plus particulièrement vichnouite, est l'un des arts extra-liturgiques les plus parfaits qui soit, et nous n'hésitons pas à dire que quelques-unes de ses productions sont au sommet de la peinture universelle. Héritière de la peinture sacrée dont les fresques d'Ajanta nous livrent un dernier vestige, la miniature hindoue a subi des influences persanes, mais elle est essentiellement hindoue et n'a rien de syncrétiste (3); elle a en tout cas réalisé une noblesse de dessin, de coloris, de stylisation en général, et en définitive un climat de

3. Qu'il s'agisse d'art, de doctrine ou d'autre chose, il y a syncrétisme dans le cas de l'assemblage d'éléments disparates, et non dans celui d'une unité ayant assimilé des éléments de provenance diverse.

candeur et de sainteté, qui sont insurpassables et qui, dans les meilleures de ses œuvres, introduisent le spectateur dans une ambiance quasi paradisiaque, une sorte de prolongement terrestre de l'enfance céleste.

La miniature hindoue, krishnaïte ou ramaïte, visualise ces jardins spirituels que sont le *Mahâbhârata*, le *Bhagavâta-Purâna*, le *Râmâyana*, mais elle décrit également des motifs musicaux sous diverses formes romancées, puis les sentiments contradictoires que peut susciter l'amour dans diverses situations ; la plupart de ces sujets nous maintiennent, volontairement ou non, sous l'envoûtement de la flûte de Krishna. Certaines de ces peintures, où un maximum de rigueur et de musicalité se combine avec une forte expressivité spirituelle, relèvent incontestablement de l'art sacré, du fait que l'épithète de « profane » ne peut plus s'appliquer à eux ; *spiritus ubi vult spirat*. C'est là une possibilité que nous rencontrons aussi en d'autres domaines, par exemple quand on doit se rendre à l'évidence que la *Bhagavadgîta*, qui logiquement relève de l'inspiration secondaire, est en réalité une *Upanishad*, donc une révélation de force majeure, ou quand tel saint, qui socialement appartient à une caste inférieure, est reconnu comme possédant personnellement la qualité de brahmane.

Toutes ces remarques s'appliquent également à cet autre sommet de la peinture que réalise le paravent japonais ; outre que ce genre prolonge consciemment en maintes œuvres la peinture zéniste ou plus ou moins taoïste des kakémonos, dont le contenu est le paysage ou la plante, à part d'autres sujets que nous n'avons pas à prendre en considération ici, il atteint souvent un degré de perfection et de profondeur qui ne permet pas de le retrancher de la contemplativité bouddhiste ou shintoïste.

Un autre genre d'art extra-liturgique très attachant par son originalité à la fois puissante et candide, est l'art balinais, où des motifs hindous se combinent avec des formes propres au génie malais ; que ce génie — abstraction faite de l'influence hindoue — se soit surtout exercé dans le domaine de l'artisanat et de l'architecture en bois, en bambou et en paille, n'empêche pas de lui reconnaître des qualités qui rejoignent parfois le grand art ; nul doute qu'au point de vue des valeurs intrinsèques, et non simplement de tel goût, une belle grange de Bornéo ou de Sumatra offre bien davantage que ne le fait ce cauchemar plâtré qu'est une église baroque (4).

4. Nous en dirons autant des sanctuaires shintoïstes, qu'on a qualifié de « granges », ceux d'Isé notamment.

***

Avec les genres que nous venons d'évoquer, nous sommes évidemment à l'antipode, non de certaines miniatures médiévales sans doute ni des œuvres les plus nobles ou les plus printanières du Quattrocento, mais du titanisme dramatique, ou du délire charnel et grossier, des mégalomanes de la Renaissance et du XVIIe siècle, épris d'anatomie, de tourmente, de marbre et de gigantisme.

L'art non traditionnel, dont il nous faut dire quelques mots, englobe l'art classique de l'antiquité et de la Renaissance et se prolonge jusqu'au XIXe siècle, lequel engendre, par réaction contre l'académisme, la peinture impressionniste et les genres analogues ; cette réaction se décompose rapidement en toutes sortes de perversités soit « abstraites » soit « surréalistes » ; c'est en tout cas plutôt de « sous-réalisme » qu'il faudrait parler. Il va sans dire qu'il y a incidemment, dans l'impressionnisme aussi bien que dans le classicisme, — dans lequel nous englobons le romantisme puisque ses principes techniques sont les mêmes, — des œuvres valables, car les qualités cosmiques ne peuvent pas ne point se manifester même en ce domaine, et telle aptitude individuelle ne peut pas ne point se prêter à cette manifestation ; mais ces exceptions, où les éléments positifs parviennent à neutraliser les principes erronés ou insuffisants, sont loin de pouvoir compenser les graves inconvénients de l'art extra-traditionnel, et nous renoncerions volontiers à toutes ses productions s'il était possible de débarrasser le monde de la lourde hypothèque du culturisme occidental, avec ses vices d'impiété, de dispersion et d'empoisonnement. Le moins qu'on puisse dire est que ce n'est pas ce genre de grandeur qui nous rapproche du Ciel. « Laissez les enfants venir à moi et ne les en empêchez pas ; car le Royaume de Dieu est à ceux qui leur ressemblent ».

Ce culturisme est pratiquement synonyme de civilisationnisme, donc de racisme implicite ; selon ce préjugé, l'humanité occidentale prouverait sa supériorité par le « miracle grec » et toutes ses conséquences, donc par l'anthropolâtrie — ce n'est pas pour rien qu'on parle d' « humanisme » — et la cosmolâtrie qui caractérisent ou plutôt constituent la mentalité classiciste. Or le « miracle grec » est avant tout un abus de l'intelligence, lequel n'aurait pas pu se produire si la conscience du sacré ne s'était pas effritée dans de larges couches de la classe dirigeante — en dépit de l'orphisme et du platonisme — sous la pression d'une mentalité de plus en plus profane, c'est-à-dire d'une intelligence extériorisée et extériorisante, instable et aventureuse, et

éprise de nouveautés ; conformément à cette mentalité, les modernes voient dans l'esprit le plus extériorisé et le plus entreprenant, une intelligence supérieure ou même l'intelligence tout court.

Comme nous croyons l'avoir fait remarquer en d'autres occasions, ce qu'il faut blâmer dans le naturalisme artistique, ce n'est pas l'observation exacte de la nature, mais le fait que cette observation ne se trouve pas compensée et disciplinée par une conscience équivalente de la surnature, donc des essences des choses, comme cela a lieu dans l'art égyptien notamment ; dans tous les arts sacrés, le style, qui indique un mode d'intériorité, corrige ce que l'imitation de la nature risque d'avoir d'extérieur, de contingent et d'accidentel ; et nous dirons même que la conscience des essences compromet ou ralentit dans une certaine mesure, sinon une observation suffisante des choses extérieures, du moins leur transmission graphique rigoureuse, bien que — nous y insistons — il n'y ait aucune incompatibilité de principe entre le dessin exact et la contemplativité qui lui confère l'empreinte de l'intériorité ou de l'essentialité. Cette combinaison se trouve du reste préfigurée par la qualité quasi intérieure des formes normatives, qualité qui, précisément exige un traitement artistique qui la mette en valeur, selon les données de cette dimension fixative ou cristallisante qu'est l'art figuratif.

Le parfait équilibre entre une noble naturalité et une stylisation intériorisante et essentialisante est un phénomène précaire, mais toujours possible. Il va de soi que l'essentialité ou l'« idée » prime la naturalité ; l'intuition et l'expression de la surnature priment l'observation et l'imitation de la nature. A chaque chose ses droits suivant sa place.

***

Une œuvre d'art naturaliste du genre le plus académique peut être parfaitement agréable et noblement suggestive en vertu de la beauté naturelle qu'elle copie, mais elle est néanmoins mensongère dans la mesure même où elle est exacte, c'est-à-dire où elle veut faire passer la surface plane pour l'espace à trois dimensions, ou la matière inerte pour un corps vivant. S'il s'agit de peinture, il faut respecter et la surface plane et l'immobilité : il importe par conséquent qu'il n'y ait ni perspective, ni ombres, ni mouvement, à moins d'une stylisation qui précisément permette d'intégrer la perspective et les ombres dans le plan tout en conférant au mouvement une qualité essentielle, donc symbolique et normative. S'il s'agit de sculpture, il faut non seulement respecter l'immobilité de la matière en supprimant le mouvement ou en le réduisant à un type essentiel, équilibré et quasi statique, il faut aussi tenir compte de la matière particulière qu'on utilise : en exprimant la nature d'un corps vivant, ou tel aspect essentiel de sa nature et par là telle « idée » sous-jacente, il importe de tenir compte de la nature de l'argile, du bois, de la pierre, du métal ; ainsi, le bois permet des modalités autres que les matières minérales, et parmi celles-ci le métal permet de mettre en relief d'autres qualités d'expression que ne le fait la pierre.

La stylisation, nous l'avons vu, permet un maximum de naturalisme dans la mesure où elle sait lui imposer un maximum d'essentialité ; autrement dit, un sommet d'extériorisation créatrice appelle un sommet de puissance intériorisante et exige par conséquent la maîtrise des moyens par lesquels cette puissance peut se réaliser. Dans la plupart des cas l'art s'arrête à mi-chemin, et c'est bien ainsi puisqu'il n'y a concrètement aucune raison pour qu'il en soit autrement ; l'art traditionnel remplit parfaitement son rôle ; l'art n'est pas tout, et ses productions n'ont pas à être absolues. Mais ceci est indépendant du principe que l'art sacré doit satisfaire tout croyant sincère ; c'est dire qu'il manque à sa mission si sa grossièreté, ou au contraire sa virtuosité superficielle, laisse insatisfait ou même trouble des fidèles de bonne volonté, que l'humilité préserve de toute intolérance et de toute acrimonie mondaine.

Nous avons déjà fait remarquer qu'il y a une incompatibilité relative et non irrémédiable — incompatibilité de fait et non de principe — entre le contenu spirituel ou le rayonnement d'une œuvre d'art et un naturalisme implacable et virtuose : c'est comme si la science du mécanisme des choses tuait leur esprit, ou du moins risquait gravement de le tuer. D'un côté, nous avons un traitement naïf, mais chargé de grâces et répandant une atmosphère de sécurité, de bonheur et de sainte enfance ; de l'autre côté, — dans l'antiquité classique et ensuite dès le Cinquecento, — nous avons au contraire un traitement scientifiquement achevé, mais le contenu est humain et non céleste — ou plutôt il est « humaniste » — et l'œuvre suggère, non l'enfance encore proche du Ciel, mais l'âge adulte tombé en disgrâce et expulsé du Paradis.

En qualifiant l'art de calquer la nature d'abus de l'intelligence, nous avons indiqué son analogie avec la science moderne : le naturalisme artistique comme la science exacte comportent des aspects valables puisqu'ils sont vrais sous un certain rapport, mais en fait, l'homme moyen est incapable de compléter cette vérité tout extérieure, ou ces vérités respectives, par leurs com-

pléments indispensables, sans lesquels la science et l'art ne peuvent réaliser l'équilibre conforme à la réalité totale qui logiquement les détermine. Tout le monde constate aujourd'hui que l'efficacité des sciences expérimentales n'est plus un argument en leur faveur, puisque les calamités qu'elles engendrent sont précisément fonction de leur efficacité ; de même, le naturalisme artistique a beau représenter un maximum d'adéquation, c'est justement pour cela que, vu l'usage qu'on en a fait pendant trop longtemps, il a en fin de compte privé les âmes d'une nourriture saine et conforme à leurs véritables besoins.

Du reste, un élément qui a puissamment contribué à ruiner l'art d'une façon ou d'une autre, c'est la recherche de l'originalité et l'ambition ; c'est tout ce qu'il faut pour priver l'art, en moyenne et malgré de louables exceptions, de cette atmosphère de candeur et de calme bonheur, ou de sainteté, qui fait partie de sa raison d'être.

***

L'analogie entre le naturalisme artistique et la science moderne nous permet d'ouvrir ici une parenthèse. Nous ne reprochons pas à la science moderne d'être une science fragmentaire, analytique, privée d'éléments spéculatifs, métaphysiques et cosmologiques, ou de provenir des résidus ou des déchets des sciences anciennes ; nous lui reprochons d'être subjectivement et objectivement une transgression et de mener subjectivement et objectivement au déséquilibre et partant au désastre.

Inversement, nous n'avons pas pour les sciences traditionnelles une admiration sans mélange ; les anciens aussi avaient leur curiosité scientifique, eux aussi opéraient avec des conjectures et, quel qu'ait pu être leur sens du symbolisme métaphysique ou mystique, ils se sont parfois — ou même souvent — trompés sur des plans où ils désiraient avoir une connaissance, non de principes transcendants, mais de faits physiques. Il est impossible de nier que sur le plan des phénomènes, qui fait pourtant partie intégrante des sciences naturelles, pour dire le moins, les anciens — ou les Orientaux — ont eu des conceptions inadéquates, ou que leurs conclusions étaient souvent des plus naïves ; nous ne leur reprochons certes pas d'avoir cru que la terre est plate et que le soleil et le firmament tournent autour d'elle, puisque cette apparence est naturelle et providentielle pour l'homme ; mais on peut leur reprocher telles conclusions fausses tirées de certaines apparences et avec l'illusion de faire, non du symbolisme et de la spéculation spirituelle, mais de la science phénoménale, ou exacte si l'on veut. On ne peut tout de même

pas nier que la médecine est là pour guérir, non pour spéculer, et que les anciens ignoraient bien des choses en ce domaine, malgré leur grand savoir en certains secteurs ; ce disant, nous sommes fort loin de contester que la médecine traditionnelle avait, et a, l'immense avantage d'une perspective qui englobe l'homme total ; qu'elle était, et est, efficace dans des cas où la médecine moderne est impuissante ; que la médecine moderne contribue à la dégénérescence du genre humain et à la surpopulation ; qu'une médecine absolue n'est ni possible ni souhaitable, et cela pour d'évidentes raisons. Mais qu'on ne vienne pas nous dire que la médecine traditionnelle est supérieure du seul fait de ses spéculations cosmologiques et en l'absence de tels remèdes efficaces, et que la médecine moderne, qui possède ces remèdes, n'est qu'un pitoyable résidu parce qu'elle ignore les dites spéculations ; ou que les médecins de la Renaissance, tel Paracelse, avaient tort de découvrir les erreurs anatomiques et autres de la médecine gréco-arabe ; ou d'une manière toute générale, que les sciences traditionnelles sont merveilleuses à tous les égards et que les sciences modernes, la chimie par exemple, ne sont que des fragments et des déchets.

Aucune connaissance phénoménale n'est un mal en soi ; mais la grande question est celle de savoir, premièrement si cette connaissance est conciliable avec le but de l'intelligence humaine, deuxièmement si elle est utile en fin de compte, et troisièmement si l'homme la supporte spirituellement ; or la preuve est mille fois donnée que l'homme ne supporte pas un savoir qui rompt un certain équilibre naturel et providentiel, et que les conséquences objectives de ce savoir correspondent exactement à son anomalie subjective. La science moderne n'a pu se développer qu'en fonction de l'oubli de Dieu, et de nos devoirs envers Dieu et envers nous-mêmes ; d'une façon analogue, le naturalisme artistique, survenu dans l'antiquité et redécouvert au début de l'ère moderne, ne s'explique que par l'éclosion explosive d'une mentalité passionnément extériorisée et extériorisante.

***

Si la déviation de l'art est une possibilité, le refus de l'art en est une autre. Parler d'une grande civilisation qui refuse, non tel art, mais tout art, est une contradiction dans les termes ; le point de vue plus ou moins iconoclaste d'un saint Bernard ou d'un Savonarole ne peut être le fait de toute une civilisation citadine. Mais ce point de vue, ou un point de vue pratiquement analogue, peut exister traditionnellement en dehors d'une telle civilisation, par exemple dans le monde nomade ou semi-nomade des

Indiens de l'Amérique du Nord : les Peaux-Rouges proprement dits — non tous les aborigènes d'Amérique — sont en effet plus ou moins hostiles aux arts plastiques, comme le furent sans doute aussi leurs congénères lointains, les anciens Mongols, et peut-être aussi les anciens Germains et Celtes. Selon les Indiens donc, la nature vierge, qui est sacrée, est d'une beauté inégalable, et elle contient toutes les beautés concevables ; il est donc vain et du reste impossible de vouloir imiter les œuvres du Grand-Esprit. Il est curieux de noter que le monde classique, celui du naturalisme et de l'anthropolâtrie, se sent vis-à-vis de la nature comme un conquérant ; le culte de l'homme entraîne le mépris de la nature environnante, alors que pour l'Indien, comme du reste pour les Extrême-Orientaux, la nature est une mère et une patrie, dont l'homme est bien le centre, mais non le propriétaire absolu et encore moins l'ennemi.

Le naturisme religieux des Peaux-Rouges, envisagé ici sous le rapport de son exclusion des arts plastiques, résulte d'un aspect réel et partant légitime des choses, il ne pouvait donc pas manquer de s'affirmer en un ou plusieurs points du globe ; l'histoire prouve que cette perspective, si elle n'a de toute évidence rien d'exclusif, a néanmoins une base solide ; il suffit pour le remarquer de penser à toutes les déviations du « génie créateur » et à tous les maux dont souffre le monde du civilisationnisme.

Ce point de vue s'est du reste affirmé également dans l'ancien monde, d'une façon partielle tout au moins : la prohibition des images par le Judaïsme et l'Islam procède en effet d'une perspective analogue, ou symboliquement équivalente, et elle se fait sentir dans le monde comme une sorte d'aération bienfaisante ou comme un facteur d'équilibre. La différence est que chez les Peaux-Rouges la motivation du refus ou de l'abstention est dans l'inimitabilité de la nature, — abstraction faite des raisons pratiques, qui sont toutefois relatives, — tandis que chez les Sémites monothéistes elle est dans les péchés de lucifèrisme, de magie et d'idolâtrie.

Il faut admettre toutefois que les Indiens dont il s'agit ne s'abstenaient pas totalement d'ébauches figuratives : ils décoraient leurs tentes avec une sorte de pictographie représentant des hommes et des animaux et il leur arrivait de sculpter parcimonieusement leurs calumets ; mais dans ces deux cas l'art s'intègre dans des objets à la fois utiles et sacrés, il se conforme par conséquent à la sobriété et à la sainte pauvreté d'un monde qui fait profession de ne pas se soucier du lendemain.

L'Islam tolère — dans certains pays ou dans certains milieux — les miniatures d'un style très décoratif, à condition que Dieu n'y figure jamais et que le visage du Prophète soit laissé en blanc ou couvert d'un voile ; on admet, bien que sans enthousiasme, la peinture parce que les choses peintes « ne projettent pas d'ombre », les miniatures ayant par surcroît l'avantage d'être petites, donc peu encombrantes.

Les Sémites reprochent aux iconodules d'adorer du bois, de la pierre et du métal, et des images faites par l'homme ; ils ont raison quand ils parlent soit de leur propre paganisme passé ou présent, ou de celui de leur entourage païen habituel, mais non quand ils englobent dans leur réprobation les iconodules chrétiens ou asiatiques. Les images sacrées de ceux-ci, précisément, ne sont pas faites de main d'homme ; les Chrétiens l'expriment en attribuant la première icône à un ange, avec ou sans la participation de saint Luc. Quant à la matière inerte que les idolâtres semblent adorer, — en réalité elle contient une puissance magique, — elle cesse d'être inerte dans l'art sacré puisqu'elle est habitée par une présence céleste ou divine ; l'image sacrée est créée par Dieu, et elle est sanctifiée et comme vivifiée par sa présence.

***

L'ambiguïté *de facto* de la beauté, et par conséquent de l'art, vient de l'ambiguïté de *Mâyâ* : de même que le principe de manifestation et d'illusion à la fois éloigne du Principe et ramène à lui, de même les beautés terrestres, y compris celles de l'art, peuvent favoriser aussi bien la mondanité que la spiritualité, ce qui explique les attitudes diamétralement opposées des saints envers l'art en général ou tel art en particulier. Les arts réputés les plus dangereux sont les arts engageant l'audition ou le mouvement, à savoir la poésie, la musique et la danse ; ils sont comme le vin, qui dans le Christianisme donne lieu à un sacrement déifiant alors que l'Islam le prohibe, chacune des perspectives ayant raison en dépit de la contradiction. Que l'élément enivrant — au sens le plus large — se prête particulièrement à la sanctification, l'Islam le reconnaît en son ésotérisme, où le vin symbolise l'extase et où la poésie, la musique et la danse sont devenues des moyens rituels en vue du « ressouvenir ».

La beauté, quel que puisse être l'usage qu'en fait l'homme, appartient fondamentalement à son Créateur, qui par elle projette dans l'apparence quelque chose de son être. La fonction cosmique, et plus particulièrement terrestre, de la beauté est d'actualiser dans la créature intelligente et sensible le ressouvenir des essences, et d'ouvrir ainsi la voie vers la Nuit lumineuse de l'Essence une et infinie.

***

La vocation *sine qua non* de l'homme, c'est d'être spirituel. La spiritualité s'exerce sur les plans qui constituent l'homme, à savoir l'intelligence, la volonté, l'affectivité, la production : l'intelligence humaine est capable de transcendance, d'absolu, d'objectivité ; la volonté humaine est capable de liberté, donc de conformation à ce que saisit l'intelligence ; l'affectivité humaine, qui se joint à chacune des précédentes facultés, est capable de compassion et de générosité, du fait de l'objectivité de l'esprit humain, laquelle fait sortir l'âme de l'égoïsme animal. Enfin, il y a cette capacité spécifiquement humaine qu'est la production, et c'est à cause d'elle qu'on a nommé l'homme *homo faber*, et non *homo sapiens* seulement : c'est la capacité de produire des outils et de construire des habitacles et des sanctuaires, au besoin de confectionner des vêtements et de créer des œuvres d'art, et de combiner spontanément dans ces créations le symbolisme et l'harmonie ; le langage de celle-ci peut être simple ou riche, suivant les besoins, les perspectives, les tempéraments ; la décoration aussi a sa raison d'être, au point de vue du symbolisme comme à celui de la musicalité. C'est dire que cette quatrième capacité doit elle aussi avoir un contenu spirituel sous peine de ne pas être humaine ; aussi ne fait-elle qu'extérioriser les trois précédentes en les adaptant à des besoins matériels ou culturels, ou disons simplement : en les projetant dans l'ordre sensible, autrement que par le discours rationnel ou l'écriture. Nous, hommes exilés sur terre, — à moins de pouvoir nous contenter de cette ombre du Paradis qu'est la nature vierge, — nous devons nous créer une ambiance qui par sa vérité et sa beauté évoque notre origine céleste et par là même aussi notre espérance.

L'homme doit en créant se projeter dans la matière selon sa personnalité spirituelle et idéale, non selon son état de chute, afin de pouvoir reposer ensuite son âme et son esprit dans une ambiance qui lui rappelle doucement et saintement ce qu'il doit être.

⁂

Les deux notions hindoues de *darshan* et *satsanga* résument, par extension, la question de l'ambiance humaine tout court, donc aussi celle de l'art ou de l'artisanat. Le *darshan* est avant tout la contemplation d'un saint, ou d'un homme investi d'une autorité sacerdotale ou princière, et reconnaissable par les symboles vestimentaires ou autres qui la manifestent ; le *satsanga* est la fréquentation des saints hommes, ou simplement des hommes à tendance spirituelle. Ce qui est vrai pour notre ambiance vivante l'est également pour notre ambiance inanimée,

dont nous assimilons inconsciemment et à un degré quelconque le message ou le parfum. « Dis-moi qui tu hantes, je te dirai qui tu es ».

L'art se réfère essentiellement au mystère du voile : il est un voile fait du monde et de nous-mêmes et il se place ainsi entre nous et Dieu, mais il est transparent dans la mesure où il est parfait et où il communique ce qu'en même temps il dissimule. L'art est vrai, c'est-à-dire transmetteur d'Essence, dans la mesure où il est sacré, et il est sacré, donc moyen de ressouvenir ou d'intériorisation, dans la mesure où il est vrai.

LE ROLE DES APPARENCES

Pour l'exotérisme, les apparences ont peu d'importance, à moins que la Révélation ou la Tradition ne s'en occupent à un certain degré ; pour l'ésotérisme de principe, au contraire, les apparences ont toute l'importance qui résulte de leur nature d'une part et de celle de l'homme d'autre part. Car une apparence absurde est une erreur, et bien des erreurs auraient été évitées dans l'histoire si on n'avait pas créé un cadre d'apparences qui les favorisait et qui les faisait apparaître comme des vérités ou au moins comme des péchés très véniels. Certes, c'est l'esprit qui compte et non les formes, quand l'alternative se pose ; or dans les conditions normales, elle se pose rarement, et de toutes manières, la primauté de l'esprit n'exige pas la fausseté des formes, pour dire le moins.

La vertu parfaite englobe tout ce qui est à notre portée, comme la vérité totale englobe tout ce qui est.



Quand on multiplie 3 avec 4, le produit est 12 ; il n'est ni 11 ni 13, mais exprime exactement les puissances conjuguées du multiplicande et du multiplicateur. De même, — métaphoriquement parlant, — quand on multiplie la religion chrétienne avec l'humanité occidentale, le produit est le moyen âge ; il n'est ni l'époque des invasions barbares ni celle de la Renaissance. Quand un organisme vivant a atteint son maximum de croissance, il est ce qu'il doit être ; il ne doit ni s'arrêter à l'état infantile, ni continuer à croître. La norme n'est pas dans l'hypertrophie, elle est à la limite exacte du développement normal. Il en est de même des civilisations.

Si nous comparons saint Louis et Louis XIV, nous pouvons évidemment nous borner à dire qu'ils représentent des époques différentes, ce qui est soit un truisme, soit une erreur ; c'est un truisme de relever que chaque homme vit dans son époque, et c'est une erreur de déclarer que la différence entre les deux rois de France, ou plus précisément entre les mondes dans lesquels ils vivent et qu'ils incarnent, n'est qu'une différence de temps. La

différence réelle, c'est que saint Louis représente le Christianisme occidental dans le plein épanouissement de ses possibilités normales et normatives, tandis que Louis XIV représente autre chose, à savoir ce succédané de la religion, ou de la chrétienté, qu'est la soi-disant « Civilisation » ; le Christianisme s'y trouve encore inclus, certes, mais l'accent est ailleurs, il est sur un humanisme titanesque et mondain, et étrangement hostile à la nature, suivant l'exemple romain.

Les formes extérieures sont des critères à cet égard. Il est soit faux soit insuffisant de prétendre que saint Louis portait le costume de son époque et que Louis XIV en faisait autant, *mutatis mutandis* ; la vérité est que saint Louis portait le costume d'un roi chrétien occidental, tandis que Louis XIV portait celui d'un monarque déjà plus « civilisé » que chrétien, la première épithète se référant de toute évidence au « civilisationnisme » et non à la civilisation au sens général du mot. L'apparence de saint Louis est celle d'une idée arrivée au terme de son mûrissement ; elle marque non une phase, mais une chose achevée, une chose qui est entièrement ce qu'elle doit être [1]. L'apparence d'un roi de la Renaissance et de l'époque suivante est celle d'une phase, non d'une chose ; encore n'est-ce pas d'une phase que nous devrions parler ici, mais d'un épisode extravagant ; alors que nous n'avons aucune peine à prendre au sérieux l'apparence, non seulement d'un Louis IX mais aussi celle d'un pharaon ou d'un empereur de Chine, ou d'un chef peau-rouge si l'on veut, il nous est impossible d'échapper à l'impression de ridicule qui se dégage des célèbres portraits de certains rois. Ces portraits, ou plutôt ces poses et ces accoutrements qu'ils fixent sans humour et sans pitié, sont censés combiner toutes les sublimités imaginables, et inconciliables en une seule formule, car on ne peut tout avoir à la fois ; on ne peut cumuler la splendeur hiératique et quasi incorporelle d'un empereur chrétien avec la splendeur nue et paradisiaque d'un héros antique.

Saint Louis, ou tout autre prince chrétien de son époque, pourrait figurer parmi les rois et les reines — en forme de colonnes — de la cathédrale de Chartres ; les rois plus tardifs et plus marqués par une mondanité envahissante seraient impensables comme statues sacrées [2]. Ce n'est pas à dire que tous les

1. L'apparence d'un Clovis ou d'un Charlemagne pouvait être celle d'un Germain parfait ou d'un monarque parfait, mais elle ne pouvait résumer la Chrétienté occidentale à une époque où les éléments constitutifs de celle-ci ne s'étaient pas encore combinés et interpénétrés.

2. Les statues-colonnes de Chartres ont la valeur d'un critère d'orthodoxie formelle au même titre qu'un iconostase : l'exhibition d'individualisme et de profanité ne saurait y trouver aucune place.

princes du moyen âge furent individuellement meilleurs que ceux de la Renaissance ou des époques suivantes, mais là n'est évidemment pas la question ; il s'agit ici uniquement de l'allure et du costume en tant que manifestations adéquates d'une norme à la fois religieuse et ethnique, donc d'un idéal qui allie le divin et l'humain. Le roi, comme le pontife, n'est pas qu'un fonctionnaire, il est aussi, par sa position centrale même, un objet de contemplation, au sens du terme sanscrit *darshan* : bénéficier du *darshan* d'un saint, c'est se pénétrer des impondérables de son apparence, sinon du symbolisme de son costume pontifical, le cas échéant. Saint Louis est un des souverains qui incarnent spirituellement l'idéal qu'ils représentent pour ainsi dire liturgiquement, alors que la plupart des autres princes médiévaux représentent cet idéal au moins de la seconde façon, ce qui, nous le répétons, est loin d'être sans importance au point de vue de l'intelligibilité concrète de la fonction royale, avec des sous-entendus à la fois terrestres et célestes.

***

Quand on compare les différents costumes européens à travers les siècles, on est frappé par la mondanisation qui intervient vers la fin du moyen âge et on s'étonne que des hommes croyants, et censés craindre Dieu, aient pu être à tel point dupes de leur vanité, de leur suffisance, de leur manque de sens critique et d'imagination spirituelle, ou de dignité tout court. Le costume féminin, soit princier soit simplement moyen, garde sa sobre beauté jusqu'à la fin du XIVe siècle environ, puis devient compliqué, prétentieux, extravagant, — avec certaines exceptions intermittentes, souvent trop somptueuses du reste, — pour aboutir, au XVIIIe, à un comble inhumain de boursouflure et de perversité ; puis on revient, après la Révolution, à la simplicité antique, mais en s'enfonçant ensuite dans des excès nouveaux, dont l'esprit plus ou moins démocratique n'empêche pas la complication et le grotesque, bref une prétention mondaine dépourvue de toute candeur. Pour ce qui est du vêtement masculin, il marque lui aussi une chute quasi subite au XVe siècle : il perd son caractère religieux et sa sobre dignité pour devenir soit précieux — « courtois » si l'on veut — mais en tout cas empreint de narcissisme, soit simplement fantasque, si bien que les hommes, s'ils n'ont pas l'air de mignons, font penser à des fous de cour ; tout cela s'explique en partie par la scission irréaliste et malhabile entre un monde religieux et un monde laïc, ce dernier n'ayant jamais été normalement intégré dans la religion, d'où la Renaissance d'une part et la Réforme d'autre part. Le caractère spécifiquement

mondain des vêtements masculins s'accuse encore par la suite et donne lieu, à travers l'histoire et comme c'est le cas des vêtements féminins, à une danse déséquilibrée entre des excès contraires, pour aboutir à cette sorte de néant barbare qui prévaut à notre époque ([3]).

Ceci dit, nous sommes le premier à savoir que les critères visuels ne signifient rien pour « l'homme de notre temps », lequel est pourtant un visuel par curiosité autant que par incapacité de penser, ou par manque d'imagination et aussi par passivité ; c'est dire qu'il est un visuel de fait et non de droit. Le monde moderne, engagé sans espoir sur la pente d'une laideur sans remède, a furieusement aboli et la notion de beauté et la critériologie des formes ; c'est pour nous une raison de plus d'user de cet argument, qui est comme le pôle complémentaire extérieur de l'orthodoxie métaphysique, car, comme nous l'avons rappelé ailleurs dans cette même connexion, « les extrêmes se touchent ». Il n'est pas question, pour nous, de réduire les formes culturelles, ou les formes tout court, objectivement à des hasards et subjectivement à des goûts ; le beau est le rayonnement du vrai, c'est une réalité objective que nous pouvons comprendre ou ne pas comprendre ([4]).

*
**

On peut se demander ce qui serait advenu de la Chrétienté latine si la Renaissance ne l'avait pas poignardée. Sans doute, elle aurait eu le même sort que les civilisations orientales : elle se serait endormie sur ses trésors, en se corrompant partiellement et en restant partiellement intacte. Elle aurait produit, non des « réformateurs » au sens conventionnel du mot, — ce qui est sans aucun intérêt, pour dire le moins, — mais des « rénovateurs » sous la forme de quelques grands sages et de quelques grands saints. Au demeurant, le vieillissement des civilisations est un phénomène humain, et le blâmer outre mesure revient à blâmer l'homme comme tel.

3. Ce que nous disons des vêtements vaut également pour l'aménagement des intérieurs, les meubles notamment. Il est à peine croyable que les mêmes hommes qui confectionnaient ces merveilles de sobre majesté que sont les meubles gothiques et nordiques, puissent avoir créé et supporté ces horreurs laquées et dorées que sont les meubles princiers et bourgeois du XVIII[e] siècle ; que la noble et robuste gravité des œuvres du moyen âge ait pu céder le terrain à la misérable préciosité des œuvres plus tardives ; bref, que l'utilité et la dignité aient pu être remplacées par un luxe creux, bavard et fanfaron.

4. Ce qu'il y a d'admirable dans l'Eglise orthodoxe, c'est que toutes ses formes, des iconostases jusqu'aux vêtements des popes, suggèrent immédiatement l'ambiance du Christ et des Apôtres, tandis que dans l'Eglise catholique post-gothique, si l'on peut dire, trop de formes expriment, ou portent l'empreinte, de l'ambigu civilisationnisme, c'est-à-dire de cette sorte de pseudo-religion parallèle qu'est la « civilisation » sans épithète ; la présence du Christ devient alors largement abstraite. L'argument que « seul l'esprit importe » est de l' « angélisme hypocrite », car ce n'est point par hasard qu'un prêtre chrétien ne porte pas la toge d'un bonze siamois ni le pagne d'un ascète hindou. Sans doute, « l'habit ne fait pas le moine » ; mais il l'exprime, le manifeste, l'impose.

Quoi qu'il en soit, nous aimerions relever ici que le déséquilibre chronique qui caractérise l'humanité occidentale a deux principales causes, l'antagonisme entre le paganisme aryen et le Christianisme sémitique d'une part, et celui entre la rationalité latine et l'imaginativité germanique d'autre part ([5]). L'Eglise latine, avec son idéalisme sentimental et irréaliste, a créé une scission bien inutile entre le monde des clercs et celui des laïcs, d'où un perpétuel malaise de ceux-ci à l'égard de ceux-là ; elle a en outre imposé aux Germains, sans tenir compte de leurs besoins et de leurs goûts, trop de solutions spécifiquement latines, en oubliant qu'un cadre religieux et culturel, pour être efficace, doit s'adapter aux exigences mentales de ceux à qui on l'impose. Et comme chez les Européens les dons créateurs l'emportent sur les dons contemplatifs, — le rôle du Christianisme eût été de rétablir l'équilibre en accentuant la contemplation et en canalisant la créativité, — l'Occident excelle a « brûler ce qu'il a adoré » ; aussi l'histoire de la civilisation occidentale est-elle faite de trahisons culturelles difficilement compréhensibles, — on s'étonne de tant d'incompréhension, d'ingratitude et d'aveuglement, — et ces trahisons apparaissent le plus visiblement, de toute évidence, dans leurs manifestations formelles, c'est-à-dire dans l'ambiance humaine qui, dans les conditions normales, devrait suggérer une sorte de Paradis terrestre ou de Jérusalem céleste, avec tout leur symbolisme béatifique et avec toute leur stabilité.

La Renaissance, à son apogée, remplace le bonheur par l'orgueil ; le baroque réagit contre cet orgueil ou cette écrasante froideur par un faux bonheur, coupé de ses racines divines et plein de vantardise à la fois tourmentée et délirante. La réaction à cette réaction fut un classicisme païen débouchant sur la laideur bourgeoise, informe et médiocre du XIX[e] siècle ; cela n'a rien à voir avec le peuple concret ni avec un artisanat populaire encore authentique, lequel reste plus ou moins en marge de l'histoire et témoigne d'une santé rustique fort éloignée de toute affectation civilisationniste ([6]).

5. Au point de vue de la valeur spirituelle, c'est la contemplativité qui décide, qu'elle se combine avec la raison ou avec l'imagination, ou avec un genre quelconque de sensibilité.

6. L'art populaire véhicule d'ailleurs souvent des symboles primordiaux, solaires notamment, que l'on retrouve chez les peuples les plus éloignés les uns des autres, et cela sous des formes parfois identiques jusque dans le détail.

Sans doute, le monde moderne représente une possibilité de déséquilibre et de déviation qui ne pouvait pas ne point se manifester à son heure ; mais l'inéluctabilité métaphysique d'un phénomène ne doit pas nous empêcher de constater ce qu'il est en lui-même, ni nous autoriser à le prendre pour ce qu'il n'est pas, d'autant que la vérité est par définition constructive, d'une manière soit directe, soit indirecte. Même la vérité en apparence la plus inefficace, à défaut de pouvoir changer le monde, nous aidera toujours en quelque manière à demeurer, ou à devenir, ce que nous devons être en face de Dieu.

LA FONCTION DES RELIQUES

Il est dans la nature de l'homme — puisqu'il combine l'extérieur avec l'intérieur — de faire usage de supports sensibles en vue du progrès de son esprit ou de l'équilibre de son âme. Ces supports sont soit artistiques, donc symbolistes et esthétiques, soit théurgiques ; dans ce dernier cas, leur fonction est de véhiculer des forces bénéfiques, protectrices et sanctifiantes ; les deux genres peuvent d'ailleurs se combiner. Nous nous proposons de parler ici de la seconde catégorie, ou plus précisément d'un cas particulier, celui des reliques, dont la fonction relève en effet de la théurgie, indirectement tout au moins ; nous disons théurgie et non magie, étant donné que les forces qui agissent dans ce cas ont leur raison d'être et leur source essentielle dans la Grâce divine et non dans l'art humain [1]. Pour traiter ce sujet, il peut suffire de répondre à deux objections, l'une visant l'authenticité des reliques, et l'autre, leur efficacité.

Rappelons tout d'abord qu'à l'origine du culte des reliques il y a les corps des saints, puis des parties ou parcelles de ces corps, puis des objets les ayant touchés, et plus tard des objets ayant touché ces premiers objets ; cette dernière catégorie ne comporte évidemment aucune limite, car on peut poser indéfiniment des étoffes sur des reliques « de force majeure », telle que la Sainte Tunique conservée à Trêves. Ce qu'il importe de retenir en tout cas, c'est que le culte des reliques, loin de n'être qu'un abus plus ou moins tardif comme se l'imaginent la plupart des protestants, remonte à l'époque des catacombes et représente un élément essentiel dans l'économie dévotionnelle et charismatique du Christianisme.

Il y a à l'origine des reliques deux idées, l'une théologique et officielle et l'autre plus populaire, du moins *a posteriori* et *de facto*. Théologiquement, le culte des reliques, comme celui des images, se fonde sur le respect dû aux saints en tant que membres glorieux du Christ, et sur l'idée qu'en vénérant les saints à

1. Au sommet de cette catégorie phénoménologique se situe l'ordre sacramentel, dont la nature est toutefois telle que, à un point de vue plus rigoureux, il forme une catégorie à part.

travers leurs reliques, on s'inspire de leur amour de Dieu, ou on aime Dieu à travers eux ; populairement, ce culte se fonde simplement sur la puissance bienfaisante et éventuellement miraculeuse qui est inhérente aux corps des bienheureux et qui se communique plus ou moins nécessairement — suivant l'importance du saint — aux objets ayant été en contact avec ces corps. Nous disons « populairement » pour plus de simplicité et bien que ce terme ne rende compte que d'une situation de fait ; en réalité, l'idée d'une présence miraculeuse dans les reliques a été enseignée par saint Cyrille de Jérusalem et d'autres Pères de l'Eglise, tandis que la thèse de la fonction moralisatrice des reliques — elle aussi présente dès l'antiquité — a été soutenue surtout par les scolastiques.

Il faut distinguer dans une relique trois forces différentes : la première est l'influence bénéfique inhérente à l'objet même ; la seconde est une énergie psychique surajoutée, qui provient des dévots et qui résulte d'un culte intense et prolongé ; la troisième est l'aide que le saint accorde éventuellement à partir du Ciel, indépendamment des deux précédents facteurs, mais se combinant avec eux, s'il y a lieu. La présence d'une force théurgique est plus certaine quand il s'agit de restes corporels, tels que des os ou du sang, mais elle n'en est pas moins probable dans les cas d'objets ayant appartenu aux saints personnages ; dans le cas de personnes quasi divines, tels le Christ et la Vierge, l'inhérence d'une puissance théurgique dans le moindre objet les ayant touchées est même tout à fait évidente. Cette puissance n'agit toutefois pas à l'aveuglette : sa manifestation positive ou négative — suivant les cas — dépend de la nature de l'individu qui en bénéficie ou qui la subit, et aussi de toutes sortes de circonstances tant subjectives qu'objectives.

Un cas très particulier de reliques est celui des objets célestes descendus sur terre, tels la pierre noire de la Kaaba et le pilier de Saragosse ; on pourrait se demander si dans ce cas le terme « relique » (*reliquia* = « reste ») peut encore se justifier, mais tout compte fait, il faut admettre que ce terme comporte *de facto* une signification très large qui permet de l'appliquer à tout objet sensible porteur d'une présence céleste. Selon la tradition, le pilier (*el pilar*) fut apporté à Saragosse par des anges ; la Sainte Vierge, encore vivante sur terre à ce moment-là, vint avec eux et se posa sur le pilier, puis repartit avec les anges après avoir donné des ordres à l'apôtre saint Jacques [2]. Le pilier, d'origine

2. Le pilier fut touché par Marie, comme la pierre noire fut touchée par Abraham : en ce sens, le terme de « relique » se justifie pleinement, étant donné la qualité « avatârique » des saints personnages.

céleste, descendit dans la matière terrestre ; il subit donc en cours de route une sorte de « transsubstantiation », — la même remarque s'applique à la pierre noire de la Mecque, — comme inversement les corps terrestres élevés au Ciel, ceux de Jésus et de Marie par exemple, subirent une « transsubstantiation » ascendante. En disant ceci, nous avons conscience du fait que la science moderne a pour point de départ la négation des dimensions cosmiques suprasensibles et extra-spatiales, — alors que même la magie la plus ordinaire ne s'explique que par l'une de ces dimensions, — mais nous ne pouvons rendre compte ici de la doctrine des degrés cosmiques, que nous avons expliquée à d'autres occasions [3] ; il est de toute évidence impossible de parler de la signification des reliques sans présupposer une connaissance suffisante de cette doctrine, ou tout au moins la notion fondamentale des niveaux de l'Existence universelle.

Le culte des reliques se rencontre sous diverses formes dans toutes les religions ; les stoupâs bouddhiques ne sont rien d'autre que de grands reliquaires. Même l'Islam,qui est pourtant fort peu enclin à ce genre de culte, ne peut s'en passer tout à fait, et ne serait-ce que pour la simple raison que le Prophète, et après lui les saints, ont laissé derrière eux des objets qu'il est impossible de ne pas vénérer [4]. Ce qui correspond le plus directement, dans l'Islam, au culte des reliques, c'est la vénération du tombeau du Prophète à Médine et des tombeaux des saints, à commencer par les grands Compagnons ; la plupart de ces tombeaux sont en même temps des mosquées, parfois renommées pour les miracles qui s'y accomplissent [5], à l'instar des églises chrétiennes édifiées, dès les premiers siècles, sur les tombeaux des martyrs. La même idée d'une combinaison entre le corps d'un saint et un sanctuaire se retrouve dans la coutume chrétienne d'enchâsser une relique dans les autels ; tout autel est en principe un mausolée.

***

Dans ce qui précède, la réponse à l'objection contre l'efficacité des reliques a déjà été donnée ; il nous reste à examiner

3. Voir notre livre *Logique et transcendance*, chapitre *Le symbolisme du sablier*, et aussi : *Forme et substance dans les religions*, chapitre *Les cinq Présences divines*.

4. Quelques objets ayant appartenu au Prophète sont conservés à Istamboul dans l'ancien palais des sultans ; ils ne sauraient donner lieu, en climat islamique, à un culte organisé, mais les Musulmans les contemplent néanmoins avec vénération en murmurant éventuellement la *çalât alan-Nabî*, peut-être aussi en formulant des demandes.

5. Ce qui nous fait penser à la maison de la Sainte-Vierge à Ephèse, où les Catholiques célèbrent la messe, tandis que les Musulmans prient dans la chambre adjacente ; les divers ex-votos montrent que la Vierge accorde des miracles aux uns comme aux autres.

l'objection contre leur authenticité. A cette difficulté, nous répondrons tout d'abord que la garantie d'authenticité est dans le principe même du culte des reliques, sans quoi ce culte, qui en fait est universel, n'existerait nulle part ; ensuite nous ferons valoir que le caractère canonique, donc traditionnel, de ce culte constitue une garantie de leur authenticité et de leur légitimité, aux yeux de quiconque sait ce qu'est une religion. Il y a en effet dans l'économie charismatique de toute religion intrinsèquement orthodoxe une force protectrice qui veille sur l'intégrité des divers éléments du culte, fussent-ils secondaires, et cette force est fonction de la présence du Saint-Esprit, elle n'est donc pas sans rapport avec le mystère de l'infaillibilité.

Ces données de principe ne nous empêchent pas d'admettre qu'au moyen âge, quand le besoin de posséder des reliques devenait pratiquement insatiable, des gens peu scrupuleux ou peu équilibrés se mirent à en falsifier ; mais, outre que les victimes de la fraude étaient des particuliers et non les responsables des sanctuaires, cet abus n'autorise pas logiquement à mettre en doute l'authenticité des reliques canoniquement reconnues. On peut néanmoins se demander si parmi ces dernières il ne se trouve jamais un specimen inauthentique, introduit par erreur sinon par fraude ; car malgré les garanties résultant de la nature des choses et malgré les précautions administratives (6), des erreurs sont toujours possibles à titre exceptionnel, pour des raisons quasiment métaphysiques que nous n'avons pas à discuter ici. Dans ce cas, la grâce inhérente à la religion interviendra d'une autre manière : répondant à la ferveur d'un culte pour une fausse relique, le saint invoqué se rendra présent en elle (7), exactement comme un saint peut se rendre présent volontairement dans une image peinte ou sculptée, qui elle non plus ne remonte pas à la personnalité terrestre du saint (8).

6. Dès le moyen âge, les « pieuses fraudes » obligèrent l'Eglise d'établir des règles pour la sauvegarde du culte des reliques : l'identité et l'intégrité des reliques devaient être certifiées par un acte officiel pourvu d'un sceau, c'est-à-dire qu'elles devaient être reconnues par l'évêque et approuvées par le pape. Ajoutons qu'au moyen âge l'Eglise dut sévir également contre des abus superstitieux et même contre des pratiques sacrilèges à intention magique.

7. D'après une opinion qui a cours dans le Maghreb et sans doute aussi dans d'autres contrées musulmanes, il y a des saints dont la fonction est de prendre en charge les prières faites sur une fausse tombe ou sur une tombe vide, — ou autres méprises de ce genre, — ce qui exprime à sa manière l'évidence que des prières combinées avec un faux support, mais légitime quant à sa forme et sa signification, ne sont pas infirmées par l'erreur matérielle.

8. De même pour les médailles miraculeuses par exemple, qui sont, non pas des reliques de la Sainte Vierge, mais des objets exécutés sur son ordre et chargés ensuite de sa puissance bienfaisante ; de même aussi pour les eaux miraculeuses.

Les images miraculeuses de la Sainte Vierge sont telles, non parce que Marie les aurait touchées physiquement, mais parce qu'elle a bien voulu y mettre sa grâce ; on pourrait en dire autant, *mutatis mutandis*, de certains saints tardivement déclassés par scrupule d'archéologie, à supposer que ce scrupule soit justifié (9). Il est des cas où il convient de mettre la question d'historicité entre parenthèses, d'autant qu'il n'est pas toujours possible — pour dire le moins — de prouver la non-historicité de personnes ou d'événements situés dans la nuit d'un passé inaccessible ; en outre, c'est un préjugé irréaliste de ne tenir compte que des documents écrits et de dédaigner les traditions orales, voire d'oublier leur existence ou leur possibilité. Quand on a affaire à d'anciens cultes historiquement mal étayés, mais solidement enracinés, donc efficaces, il faut « laisser faire » le Saint-Esprit, ou la *barakah* comme diraient les Musulmans, et ne pas céder à la tentation — trop souvent inspirée par un complexe d'infériorité — de vouloir mettre les points sur les i ; il faut avoir le sens du message concret des phénomènes sacrés, et avoir confiance dans la puissance paraclétique et charismatique qui anime le corps de la religion et dont nous avons parlé plus haut (10). Tout ceci est d'autant plus plausible que le Ciel aime, à côté de ses clartés, une certaine indétermination ou une certaine asymétrie, ce dont témoignent bien des éléments dans les religions, et avant tout les Ecritures elles-mêmes.

***

Aux iconoclastes de tout genre il convient de rappeler que mieux vaut aimer Dieu à travers un saint que de ne pas l'aimer du tout ; ou encore, mieux vaut se souvenir de cet amour grâce à un saint, sa relique, son image, que de dédaigner ces supports tout en oubliant d'aimer Dieu. C'est ce que perdirent de vue les réformateurs, qui rejetèrent reliques et images sans pouvoir les remplacer par quelque valeur équivalente, — et sans même se douter qu'il y avait là quelque chose à remplacer, — puisque,

9. On pouvait laisser une sainte Philomène « dormir tranquille », du moment qu'elle avait manifesté sa personnalité par les miracles d'Ars ; et c'est une tautologie d'ajouter qu'elle l'avait fait avec l'acquiescement du Ciel, sans se préoccuper du *nihil obstat* de la « science exacte ».

10. Un certain manque de « sens de la *barakah* », curieusement caractéristique du monde latin, se manifeste également sur le plan des formes sensibles, qui devrait être celui de l'art sacré : nous pensons ici, non seulement aux inqualifiables méfaits du style baroque, mais aussi à l'aménagement pédant et pesant de certains lieux saints, où domine souvent une ferraille grossière et rébarbative qui ne peut pas ne pas déranger l'effusion des influences célestes. S'il y a deux choses incompatibles, c'est sans conteste la « civilisation » et le Paradis.

en rejetant les supports, ils rejetèrent en même temps la sainteté ; tout autre est le cas des Musulmans, qui admettent d'emblée la sainteté et vénèrent par voie de conséquence les tombeaux des saints. Les Musulmans sont du reste « aniconistes » plutôt qu'« iconoclastes », — un peu comme les Bouddhistes sont « non-théistes » et non « athées », — et la preuve primordiale en est que le Prophète, lors de la prise de la Mecque, protégea de ses mains une image de la Vierge et de l'Enfant, laquelle se trouvait à l'intérieur de la Kaaba ; autrement dit, l'Islam ne s'attaque pas hérétiquement à des images traditionnelles préexistantes, — les idoles grossières des Bédouins n'avaient rien de sacré, — il exclut simplement *a priori* la production des images afin de permettre un certain mode de conscience du Transcendant, mode qui par son intention d'omniprésence et d'essentialité exige précisément l'absence de supports visibles.

Ce qui dans l'Islam correspond à l'iconoclasme occidental, c'est le wahhabisme destructeur des mausolées, dans lesquels il voit des manifestations d'idolâtrie (11) ; une comparaison avec le protestantisme n'est toutefois pas permise, étant donné que le wahhabisme, qui est un hanbalisme extrême, maintient tous les éléments essentiels du dogme et du culte. Aussi est-il profondément significatif que l'iconoclasme wahhabite se soit arrêté devant le tombeau du Prophète à Médine, suprême relique dans l'univers musulman, laquelle résume pour l'Islam le mystère de la présence terrestre de l'humanité céleste.

11. Les iconoclastes de tout genre déclarent volontiers, et parfois non sans démagogie, que si l'on détruit les images, les reliques, les koubbas, le peuple mettra Dieu à la place de ces « idoles » ; mais ils oublient une chose : c'est que le peuple ne le fera pas. Sans doute, le peuple se passera de ces supports quand l'abstraction est à la base même de la religion, mais non quand elle est imposée après coup.

CRITERIOLOGIE ELEMENTAIRE DES APPARITIONS CELESTES

Selon un *hadîth*, le diable ne peut pas prendre l'apparence du Prophète ; ceci est en soi parfaitement plausible, mais on peut néanmoins se demander quelle est l'utilité de cette information, étant donné qu'après la disparition des Compagnons, il n'y avait plus, et il n'y a plus, de témoin de cette apparence. La portée pratique du *hadîth* est la suivante : si le diable prenait l'apparence d'un homme déifié ou d'un ange, il se trahirait nécessairement par quelque détail dissonnant ; cela passerait sans doute inaperçu pour ceux dont l'intention manque de désintéressement et de vertu et qui, mettant leurs désirs au-dessus de la vérité, veulent au fond être trompés, mais non pour ceux dont l'intelligence est sereine et l'intention pure. Le démon ne peut pas objectivement prendre l'apparence parfaitement adéquate d'un « ange de lumière », mais il le peut subjectivement en flattant, donc en corrompant, le spectateur ouvert à l'illusion ; cela explique pourquoi, en climat de mystique individualiste et passionnelle, on rejette parfois toute apparition céleste, mesure de prudence qui n'aurait aucun sens en dehors d'un tel climat et qui en elle-même est pour le moins excessive et problématique.

La bonne attitude envers une apparition — ou une autre grâce — que Dieu n'impose pas par une certitude irrésistible, est une déférente neutralité, éventuellement une pieuse expectative ; mais même quand une grâce présente un caractère de certitude, il importe de ne pas se fonder exclusivement sur elle, de crainte de tomber dans l'erreur qu'ont commise beaucoup de faux mystiques au début de leur carrière ; car le fondement décisif de la voie spirituelle est toujours une valeur objective, sans quoi il ne saurait être question d'une « voie » au sens propre du terme. C'est dire que vis-à-vis des grâces ou des visions, il ne faut être ni impoli ni crédule, et qu'il suffit de se fonder sur les éléments inébranlables de la voie, à savoir les éléments de Doctrine et de



Méthode dont la certitude est absolue *a priori* et qui ne seront jamais désavoués par les grâces authentiques [1].

Les illusionnés ignorent, et veulent ignorer, que le diable peut leur donner des inspirations justes dans l'unique but de gagner leur confiance afin de pouvoir les faire tomber en fin de compte dans l'erreur ; qu'il peut leur dire neuf fois la vérité afin de pouvoir les tromper d'autant plus facilement la dixième fois ; et qu'il trompe avant tout ceux qui attendent la confirmation ou l'accomplissement des illusions auxquelles ils sont attachés [2]. Ceci concerne les visions aussi bien que les auditions ou autres messages.

***

Un genre particulier de grâce est l'extase ; ici aussi, il convient de distinguer entre le vrai et le faux, ou entre le surnaturel et le morbide, voire le démoniaque. Une exception très rare en même temps que fort paradoxale est l'extase accidentelle, que nous ne pouvons passer sous silence dans ce contexte : il arrive qu'une personne toute profane passe par une véritable expérience extatique, sans savoir pourquoi ni comment ; une telle expérience est inoubliable et influe plus ou moins profondément sur le caractère de la personne. Il s'agit d'un accident cosmique dont la cause est fort lointaine, c'est-à-dire qu'elle est dans le destin de l'individu, ou dans le *karma* — les mérites passés et antéterrestres — comme diraient les Hindous et les Bouddhistes ; mais ce serait une grave illusion que de voir dans une telle expérience une acquisition spirituelle de caractère conscient et actif, alors que le sens de l'événement ne peut être qu'un appel à une voie authentique dans laquelle on repartira à zéro ; *quaerite et invenietis.*

Tout ceci est sans rapport direct avec les apparitions célestes, mais l'extase n'en est pas moins une façon de « voir Dieu », au travers d'un voile soit tissé de symboles, soit fait de lumière

1. Dans le même ordre d'idées, il y a le problème de la question posée rituellement à Dieu, l'*istikhârah* des Musulmans : pour que ce procédé soit valable, il faut que l'intention soit pure et, ensuite, que l'interprétation soit juste, ce qui dépend de plusieurs conditions tant subjectives qu'objectives. Par exemple, on ne peut demander au Ciel si tel dogme est vrai, ou si le maître spirituel a raison ou non, car ce serait là des attitudes soit d'incroyance, soit d'insubordination, en contradiction avec le principe *credo ut intelligam*, lequel s'applique précisément en pareil cas.

2. L'origine satanique d'un message est indifférente quand il est bénéfique, mais le diable ne donnera un tel message qu'à ceux qu'il croit pouvoir tromper par la suite, sans quoi il n'a aucun intérêt à le faire, pour dire le moins. Rappelons également dans ce contexte général que, selon d'anciennes maximes bien connues, « l'hérésie réside dans la volonté et non dans l'intelligence », et que « se tromper est humain, mais persévérer dans l'erreur est diabolique ».

ineffable ; elle peut du reste coïncider avec une vision, et dans ce cas elle sera la condition subjective d'un mode de perception objective surnaturelle, — comme peut l'être le sommeil, — c'est-à-dire qu'elle sera le lieu de rencontre déjà céleste en vue d'un contact entre la terre et le Ciel.

***

Parmi les grâces réelles ou apparentes il y a également les « pouvoirs », par exemple de guérison, de prévision, de suggestion, de télépathie, de divination, de prodiges mineurs ; ces pouvoirs peuvent assurément être des dons directs du Ciel, mais dans ce cas ils sont fonction d'un degré de sainteté, sinon ils sont simplement naturels, bien que rares et extraordinaires ; or à l'avis de toutes les autorités spirituelles il convient de s'en méfier et de ne pas y prêter attention, d'autant que le diable peut s'en mêler et a même tout intérêt à le faire. Les pouvoirs gratuits, s'ils peuvent être *a priori* des indices d'une élection de la part de Dieu, peuvent causer la perte de ceux qui s'y attachent au détriment de l'ascèse purgative qu'exige toute spiritualité ; bien des hérétiques ou des faux maîtres ont commencé par être dupes de quelque pouvoir dont la nature les avait dotés. Pour le vrai spirituel, le pouvoir apparaît tout d'abord comme une tentation, non comme une faveur ; il ne s'y arrêtera pas, et ne serait-ce que pour la simple raison qu'aucun saint ne fera de sa sainteté un axiome. L'homme ne dispose pas des mesures de Dieu, — sauf d'une façon abstraite ou par une grâce relevant d'une dignité déjà prophétique, — car nul ne peut être juge et partie dans sa propre cause.

Il va donc de soi que les pouvoirs peuvent être aussi aléatoires que les visions, et aussi authentiques que celles-ci, suivant la prédisposition de l'homme et la volonté de Dieu. Le critère du pouvoir surnaturel est dans le caractère de l'homme, et la noblesse du caractère est en même temps, et essentiellement, un des critères de la sainteté ; ce qui revient à dire que les pouvoirs ne sauraient être à eux seuls des critères d'élection spirituelle [3].

***

3. Les deux piliers du caractère vertueux sont l'humilité et la charité ; nous pourrions dire aussi : la patience et la générosité, ou le détachement et la bonté. D'après le témoignage d'un saint, le diable aurait dit qu'il peut tout, — sauf s'humilier. Sous-entendu : tout ce qui est extérieur, car l'intérieur est précisément l'humilité ou la sincérité.

Selon un principe bien connu, les anges parlent toujours le langage doctrinal ou mythique de ceux à qui ils s'adressent, si ce langage est intrinsèquement orthodoxe ; or il y a là deux éléments de contradiction possible, à savoir les différences de religion et les différences de niveau. Par conséquent, un être céleste peut se manifester en fonction, non seulement de telle religion ou de telle confession, mais aussi de tel degré d'universalité ; et de même que l'ésotérisme, d'une part prolonge et d'autre part contredit l'exotérisme, — la première attitude se référant à la vérité salvatrice et la seconde au formalisme limitatif, — de même les manifestations célestes peuvent en principe se contredire dans le cadre d'une même religion suivant qu'elles rendent compte de ce cosmos particulier ou au contraire de la Vérité une et universelle.

Ceci dit, il importe de savoir que les porte-parole du Ciel ne donnent jamais des leçons d'érudition universaliste ; en climat sémitique, ils ne parleront jamais ni de *Vedânta* ni de *Zen*, pas plus qu'ils ne parleront de mystique espagnole ou d'hésychasme en climat hindou ou bouddhiste. Mais il n'y a rien d'anormal, nous le répétons, à ce que le Ciel favorise par des signes surnaturels telle perspective spirituelle tout en favorisant de la même manière telle autre qui la dépasse, si les deux perspectives sont intrinsèquement légitimes et bien qu'elles se situent toutes deux dans le même cosmos religieux.

***

La question de l'apparition d'un homme déifié — d'un *Avatâra* si l'on veut — évoque un autre problème, celui de la différence entre un songe et un rêve ordinaire. Les êtres célestes se manifestent toujours dans les songes, non dans les rêves, ce qui ne signifie pas que toute apparition céleste dans un rêve soit diabolique, car elle peut n'être que naturelle : de même que nous pouvons rêver d'une chose quelconque qui nous préoccupe, de même nous pouvons rêver innocemment d'un saint, sans que l'absence d'une cause surnaturelle implique une cause maléfique. Le cas est tout différent quand l'apparition est contradictoire en elle-même, ou quand le contexte est dissonnant, car alors il se mêle à la cause simplement naturelle un élément satanique, à moins que celui-ci soit la cause proprement dite du mirage ; s'il en est ainsi, le rêve peut même présenter l'apparence d'un songe, mais son contenu trahit sa provenance, précisément.

Contrairement à ce qui a lieu pour les rêves, les songes sont absolument homogènes et d'une précision cristalline ; ils

laissent, dès le réveil, une impression de fraîcheur, de luminosité, de bonheur, à moins que leur contenu ne soit divinement menaçant, et non consolant ou encourageant comme c'est le plus souvent le cas. Conformément à leur caractère surnaturel, les songes sont plus ou moins rares, car le Ciel n'est pas prolixe et il n'y a pas de raison que l'homme reçoive fréquemment des messages célestes (4).

Quelques considérations sur le rapport entre l'état de rêve et l'état de veille s'imposent ici, car d'aucuns contesteront que la vision du rêve concerne l'égo de l'état de veille : certains védantistes modernes soutiennent en effet que les deux états dont il s'agit n'ont aucun rapport l'un avec l'autre, que l'égo du rêve n'est pas du tout celui de la veille, que les deux états sont des systèmes clos et qu'il est abusif de prendre la conscience éveillée comme point de référence par rapport à la conscience onirique (5) ; et que, par conséquent, celle-ci n'est aucunement inférieure ou moins réelle que celle-là (6).

Cette opinion extravagante et pseudo-métaphysique se trouve contredite, premièrement, par le fait qu'en nous réveillant, nous nous souvenons de notre rêve et non de celui de quelqu'un d'autre ; deuxièmement, par le fait que le caractère inconsistant et fluide des rêves d'une part prouve leur subjectivité, leur passivité et leur accidentalité ; troisièmement, par le fait que nous pouvons parfaitement nous rendre compte, dans le rêve, que nous rêvons, et que c'est bien nous qui rêvons et non un autre. La preuve en est qu'il arrive que nous nous réveillions par notre propre volonté quand le développement du rêve nous inquiète ; par contre, nul ne songera à faire un effort pour sortir de l'état de veille — quel que soit le désagrément de la situation — pour se réveiller dans un état paradisiaque, où l'on se persuaderait qu'on est sorti d'un accident de l'imagination personnelle, alors qu'en réalité le monde terrestre continue à être ce qu'il est. L'univers est une sorte d'illusion par rapport au Principe,

4. Il faut faire une exception pour le « message-fleuve », lequel prend la forme d'un dialogue habituel entre la personnalité céleste et l'âme privilégiée, comme ce fut le cas chez la sœur Consolata ; mais il n'y a alors que discours intérieur et non apparition visible.

5. Comme Kant, un Siddheswarânanda semble croire que ses propres expériences limitent celles des autres.

6. D'aucuns sont même allés jusqu'à prétendre que le rêve est supérieur à la veille puisqu'il comporte des possibilités que le monde physique exclut, comme si ces possibilités n'étaient pas purement passives, et comme si la réalité objective, et décisive, de l'état de veille ne compensait pas infiniment la possibilité onirique de s'élever dans les airs ; ou encore, comme si on ne pouvait pas rêver tout aussi bien d'être privé de mouvement.

certes, mais sur le plan de la relativité, le monde objectif n'est pas une illusion par rapport à telle subjectivité (7).

« Voici qu'un ange du Seigneur lui apparut en songe, disant : Joseph, fils de David, ne crains pas de prendre chez toi Marie... Réveillé de son sommeil, Joseph fit ce que l'ange du Seigneur lui avait commandé ». Et de même : « Voici qu'un ange du Seigneur apparaît en songe à Joseph, disant : Lève-toi, prends l'enfant et sa mère, et fuis en Egypte... Lui donc se leva, prit l'enfant et sa mère pendant la nuit et se retira en Egypte ». Ces passages de l'Evangile montrent avec toute la clarté voulue la continuité — en soi évidente — entre les états de sommeil et de veille ou entre l'égo du dormant et celui de l'homme éveillé ; qu'il s'agisse ici d'un songe, donc d'un phénomène intrinsèquement objectif, et non d'un simple rêve, n'enlève rien à l'argument, du moment que le cadre du phénomène est la conscience onirique et non la conscience éveillée. L'ange, au lieu de se rendre physiquement visible, s'est miré pour ainsi dire dans la substance psychique du dormant ; c'est précisément ce qui caractérise les songes, qui combinent ainsi un phénomène objectif avec un état de conscience éminemment subjectif, c'est-à-dire retranché du monde externe (8) ; le réel objectif s'introduit ici dans le monde du rêve, soit sans voile, soit en revêtant un symbolisme.

*
**

La question de savoir quel détail est contraire à l'authenticité d'une apparition céleste est fonction, soit de la nature des choses, soit de telle perspective religieuse ou de tel niveau de cette perspective. C'est-à-dire qu'il est des éléments qui par eux-mêmes, et à tout point de vue religieux ou spirituel, sont incompatibles avec les apparitions célestes, tandis qu'il en est d'autres qui le sont dans le cadre de telle perspective ou à tel

7. Shankarâchârya, si mal interprété par certains, ne pense pas autrement quand il spécifie, dans ses commentaires des *Vedânta-Sûtras*, que « le monde appartenant à l'état intermédiaire (le rêve) n'est pas réel dans le même sens où le monde fait d'éther et des autres éléments est réel » ; il déclare également que « les visions d'un rêve sont des actes de souvenir, tandis que les visions de l'état de veille sont des actes de conscience immédiate (de perception) ; et la distinction entre le souvenir et la conscience immédiate est reconnue par tout le monde comme fondée sur l'absence ou la présence de l'objet. » Et enfin : « Ce flottement (du rêve), qui se fonde sur les seules impressions mentales (vâsanâ), n'est pas réel. » Tout ceci, bien entendu, concerne les rêves ordinaires, non les songes, dont la réalité objective est évidente, étant donné leur cause surnaturelle.

8. Il est vrai que toute connaissance, conscience ou perception est subjective par définition, mais c'est la cause objective directe, non le phénomène subjectif en tant que tel, qui compte quand il s'agit de distinguer une expérience réelle d'une expérience imaginaire.

point de vue spirituel ; par exemple, selon la critériologie catholique, la nudité totale est exclue pour les messagers du Ciel (9), tandis que dans l'Hindouisme, elle a un caractère soit indifférent, soit positif. La raison de l'attitude catholique est que le Ciel ne peut vouloir ni exciter la concupiscence ni porter atteinte à la pudeur, — mais il y a là, même en climat chrétien, une certaine marge, — tandis que l'attitude hindoue s'explique par le caractère sacral de la nudité, fondé sur le théomorphisme du corps, donc en quelque sorte sur son « humaine divinité » ; la transparence métaphysique compense ici l'ambiguïté charnelle, laquelle est d'ailleurs considérée, par les Hindous comme par les Musulmans, comme chose naturelle et non pécheresse (10). Quant aux dissonnances intrinsèques incompatibles avec une manifestation céleste, il y a tout d'abord — et de toute évidence — les éléments de laideur et les détails grotesques, et cela non seulement dans la forme de l'apparition, mais aussi dans ses mouvements et même simplement dans l'ambiance ; il y a ensuite le discours au double point de vue du contenu et du style, car le Ciel ne ment ni ne bavarde (11). « Dieu est beau et Il aime la beauté », a dit le Prophète ; aimant la beauté, Dieu aime également la dignité, Lui qui combine la beauté (*jamâl*) avec la majesté (*jalâl*). « Dieu est amour », et l'amour exclut, sinon la sainte colère du moins certainement la laideur et la petitesse.

Un critère décisif d'authenticité est, sur la base des critères extrinsèques nécessaires, l'efficacité spirituelle ou miraculeuse de l'apparition : si rien de spirituellement positif ne résulte de la vision, elle est douteuse dans la mesure même où le visionnaire est imparfait, sans être forcément fausse même dans ce cas, car les motifs du Ciel peuvent échapper aux hommes ; si au contraire le visionnaire retire de la vision une grâce permanente au point de devenir meilleur (12), ou si la vision est la source de miracles sans s'accompagner d'aucune dissonnance, il n'y a pas de doute qu'il s'agit d'une apparition céleste véritable. *A fructibus eorum cognoscetis eos.*

*
**

9. Pour les femmes probablement même la nudité partielle, excepté dans le cas de la *lactatio*, comme l'indique la vision de saint Bernard, et comme le montrent certaines icônes.

10. On objectera sans doute qu'il en va de même chez les Chrétiens, ce qui est vrai en théorie mais non en pratique, le sentiment collectif n'étant pas toujours au niveau des distinguos théologiques. L'opinion des modernistes est sans rapport avec la sensibilité chrétienne authentique.

11. Ce qui coupe court à toute une série d'apparitions ou de « messages » dont on entend parler dans cette seconde moitié du XXe siècle.

12. Soit qu'il modifie son comportement habituel, soit qu'il change de caractère, le premier résultat étant extrinsèque, et le second intrinsèque ; l'un ne va d'ailleurs pas tout à fait sans l'autre.

Notre attitude à l'égard des manifestations célestes dépend somme toute de notre compréhension du rapport entre la transcendance et l'immanence, et aussi entre la nécessité et la contingence, ce qui nous ramène au mystère du Voile. D'une part, en percevant le signe céleste, nous ne devons pas perdre de vue qu'il est un voile tout en étant lumineux ; d'autre part, sachant qu'il est un voile, nous ne devons pas oublier, *a fortiori*, que sa raison d'être est une transmission de vérité et de présence et que sous ce rapport le signe est comme transsubstancié, qu'il est donc lui-même vérité et présence. D'une part, la Vierge personnifie et manifeste la Miséricorde de Dieu ; d'autre part, la divine Miséricorde se personnifie dans la Vierge et se manifeste par elle ; non en ce sens que tout phénomène positif manifeste nécessairement Dieu parce qu'en réalité il n'y a que Lui, mais en ce sens que Dieu se rend manifeste d'une façon éminemment directe au milieu de ses manifestations indirectes et ordinaires, lesquelles relèvent du naturel et non du surnaturel.

En percevant le symbole ou le support, on peut voir Dieu soit après soit avant la forme : après, parce que la forme évoque Dieu ; avant, parce que Dieu s'est fait forme. Le mystère du Voile, c'est tout le mystère de l'hypostase, et c'est par là même celui de la théophanie.

LA DANSE DU SOLEIL

La phénoménologie théurgique englobe non seulement les symboles sacrés, les supports de fluides célestes et les grâces subjectives, mais aussi et même avant tout les rites, dans lesquels l'homme coopère activement à une théurgie salvatrice. Par « phénoménologie » nous entendons simplement l'étude d'une catégorie de phénomènes, et non telle philosophie qui prétend tout résoudre en enregistrant ou en explorant à sa manière les phénomènes qui se présentent à la conscience, sans pouvoir rendre compte de ce phénomène central et insaisissable qu'est le mystère de la subjectivité ; si nous nous arrêterons quelque peu à cette question, c'est parce que notre prise de position nous fournira une clef pour le thème que nous nous proposons de traiter.

La scission en sujet et objet est fonction de la relativité : sans cette scission ou cette polarité, il n'y aurait ni limitation ni diversité, donc aucun phénomène. Or le sujet ne peut saisir sa propre nature qu'en la reconnaissant dans l'objet et en découvrant l'objet en lui-même, dans le sujet, qui est l'objet intériorisé comme l'objet est le sujet extériorisé. Le sujet saisit sa propre réalité en deux temps, c'est-à-dire suivant l'adéquacité et la totalité : il la saisit adéquatement par et dans l'objet le plus élevé auquel l'intelligence humaine est proportionnée, à savoir l'Objet absolu ; et totalement par l'assimilation contemplative de cet Objet, ce qui implique la vacuité et l'extinction du sujet : vacuité au point de vue des artifices mentaux qui compromettent la perception du pur Objet, et extinction au point de vue des éléments passionnels qui limitent et obscurcissent ce miroir qu'est le sujet. C'est dans la coïncidence entre l'Objet transcendant et la subjectivité pure que se réalise la connaissance du sujet, qui en tant que tel révèle une dimension de l'Objet immanent, lequel se révèle comme Sujet absolu, n'étant objectif qu'en raison de son voilement.

L'Objet transcendant qui en vertu de son caractère absolu et infini réveille dans le sujet la conscience de la « transcendance immanente », si l'on peut user d'un tel paradoxe, — cet

Objet peut être l'idée de l'Absolu, de Dieu, du Grand-Esprit, mais il peut se manifester aussi sous la forme d'un symbole, tel le soleil. Le soleil est notre cœur macrocosmique, le cœur est le soleil de notre microcosme ; en connaissant le soleil, — en le connaissant en profondeur, — nous nous connaissons nous-mêmes. Connaître le divin Objet, c'est mourir pour lui et en lui, afin qu'il puisse naître en nous ; ce dont la Danse du Soleil des Indiens de l'Amérique du Nord est une image saisissante.

*
**

Il est des hommes qui adorent le soleil parce qu'il est une manifestation de Dieu ; il en est d'autres qui refusent de l'adorer parce qu'il n'est pas Dieu, ce qu'il semble prouver par le fait qu'il se couche. Les adorateurs du soleil pourraient faire valoir à bon droit qu'il ne se couche pas, mais que c'est la rotation de la terre qui crée cette illusion ; et on pourrait comparer leur point de vue à celui de l'ésotérisme, qui d'une part a conscience du caractère théophanique et pour ainsi dire sacramentel des grands phénomènes du monde visible, et d'autre part connaît la nature réelle et totale des choses et non tel aspect ou telle apparence seulement.

Mais il faut mentionner aussi une troisième possibilité, celle de l'idolâtrie : il est des hommes qui adorent le soleil, non parce qu'ils savent qu'il manifeste Dieu, ou que Dieu se manifeste par lui, ni parce qu'ils savent qu'il est immobile et que ce n'est pas lui qui se couche (1), mais parce qu'ils s'imaginent que Dieu est le soleil ; dans ce cas, les contempteurs exotéristes du soleil ont beau jeu de crier au paganisme. Ils ont relativement raison, tout en ignorant que l'idolâtrie — ou plus précisément l'héliolâtrie — ne peut être qu'une dégénérescence d'une attitude légitime ; attitude non exclusive sans doute, mais en tout cas consciente de la situation réelle, au point de vue du sujet aussi bien qu'à celui de l'objet.

A rigoureusement parler, la prosternation devant la Kaaba, ou en direction d'elle, pourrait être interprétée comme un acte d'idolâtrie, vu que Dieu est en dehors de l'espace et que la Kaaba est un objet spatial et matériel. Si ce reproche est absurde, le reproche analogue adressé aux adorateurs du Principe « à travers » le soleil, ou aux iconodules chrétiens, hindous ou bouddhistes, l'est également, au point de vue du principe et sans tenir compte

1. Le fait que le soleil se déplace à son tour, à ce qu'il paraît, n'entre pas en ligne de compte dans un symbolisme limité à notre système solaire.

de différences de niveau toujours possibles. Un soufi a déclaré que la Kaaba tournait autour de lui ; la vraie Kaaba s'étant réalisée en son cœur.

*
**

Comme les mythologies aryennes, — hindoue, gréco-romaine et nordique, — le chamanisme hyperboréen, dont fait partie la tradition à la fois différenciée et homogène des Indiens d'Amérique du Nord, témoigne d'une interprétation sacrale de la nature vierge : celle-ci fait fonction de Temple aussi bien que de Livre divin (2). Il y a là un élément d'ésotérisme, — du reste évident puisqu'il s'agit d'une survivance de la religion primordiale, — que l'exotérisme monothéiste et sémitique devait exclure du fait qu'il était obligé de s'opposer au naturalisme des religions devenues païennes, mais qui, sur le plan de la *religio perennis* ou de la vérité tout court, garde tous ses droits même dans le cadre des monothéismes abrahamiques ; car nul ne peut empêcher que la nature en général et ses contenus nobles en particulier — en dépit d'une certaine malédiction globale mais toute relative — manifestent Dieu et véhiculent des grâces, qu'ils peuvent communiquer sous certaines conditions tant objectives que subjectives (3).

Un exemple de ces grâces, que nous choisissons à dessein dans l'Islam parce que celui-ci est particulièrement abstrait et iconoclaste, est la « miséricorde » (*rahmah*) qui réside dans la pluie, ou que Dieu envoie par celle-ci ; aussi le Prophète aimait-il à exposer sa tête à la pluie à cause de la bénédiction qu'elle véhicule. Or le soleil transmet lui aussi une bénédiction, mais l'Islam n'en fait point usage pour des raisons de perspective, c'est-à-dire que le soleil, dans la conscience des Arabes, risquait d'usurper la place de Dieu. Tout autre est la perspective des Hindous, qui adorent *Sûrya*, le Soleil mâle, ou des Japonais, dont le culte s'adresse à *Amaterasu*, la Déesse solaire (4) : dans ces

2. Aussi les Peaux-Rouges ont-ils le mérite d'avoir toujours été les défenseurs de la nature et de la solidarité humaine avec elle. Leurs porte-parole déclarent de nos jours que « nous ne voulons pas l'égalité, mais la possibilité de vivre notre vie ; nous refusons la voie des blancs. Nos valeurs se fondent sur le respect de la nature : selon nous, l'homme est possédé par la terre, ce n'est pas lui qui la possède. »

3. Quoi qu'il en soit, l'injonction biblique de « soumettre la terre » ne fait que définir l'homme ; destinée *a priori* à des Sémites nomades, elle ne risque d'être mésinterprétée — dans le sens d'une déclaration de guerre à la nature — qu'en climat européen, aristotélicien et civilisationniste.

4. Le rapport entre le soleil et l'arbre — actualisé rituellement dans la Danse du Soleil — se retrouve dans le *Shintô*, selon lequel le « pilier » primordial, réunissant le Ciel et la Terre et appelé « l'échelle du Ciel », est la première de toutes les choses créées ; *Amaterasu* étant, en dépit des fluctuations mythologiques, la principale Divinité. Et ceci nous fait penser à la *Virgen del Pilar* à Saragosse : la Vierge — dont la solarité est soulignée par une auréole rayonnante — se tient debout sur un pilier d'origine céleste.

mondes traditionnels, et dans bien d'autres encore, l'homme cherche à bénéficier de la puissance solaire et dispose des moyens de le faire (5).

La grande Danse sacrificielle, et consacrée à la Puissance solaire, des Indiens nomades de l'Amérique du Nord comportait autrefois des rites secondaires très variés suivant les tribus : toutes sortes d'éléments mythologiques entraient dans sa composition au point de faire passer presque au second plan, dans certains cas, le rôle du soleil. Mais cette complexité, évidente dans un monde fragmenté et mouvant comme celui des Peaux-Rouges, n'est pas de nature à infirmer le contenu fondamental du cycle rituel dont il s'agit ; aussi ce contenu a-t-il survécu à toutes les tribulations dont les Indiens des Plaines furent victimes dès le début du XIX[e] siècle.

La Danse du Soleil a essentiellement deux significations, extérieure l'une et intérieure l'autre : la première est diverse, la seconde est invariable. L'intention plus ou moins extérieure de la Danse peut être un vœu personnel, ou la prospérité de la tribu, ou encore, plus profondément — chez les Cheyennes par exemple — le désir de régénérer la création entière ; l'intention intérieure et invariable est de s'unir à la Puissance solaire, d'établir un lien entre le Soleil et le cœur, de réaliser en somme un rayon qui rattache la terre au Ciel, ou de réactualiser ce rayon préexistant mais perdu (6). Cette opération proprement « pontificale » (*ponti-fex*) se fonde sur l'équation « cœur-Soleil » : le Soleil est le Cœur du Macrocosme, le cœur humain est le soleil du microcosme que nous sommes. Le Soleil visible n'est que la trace du Soleil divin, mais cette trace, étant réelle, est efficace et permet l'opération théurgique grâce à un jeu d'analogies et de complémentarités.

L'élément central du rite est l'arbre, image de l'axe cosmique qui relie la terre au Ciel ; l'arbre est la présence — forcément verticale — de la Hauteur céleste sur la plaine terrestre ; c'est lui qui permet le contact à la fois sacrificiel et contemplatif avec la Puissance solaire. C'est à cet arbre, choisi, abattu et

5. Pour les Hindous, les *sauras* surtout, le soleil est l' « Œil du monde » ; d'après le *Rigveda*, il est l'âme « des choses mobiles comme des choses immobiles », c'est-à-dire qu'il manifeste la Substance universelle, qui est lumineuse et qui pénètre tout. Le rite du *sûryadarshana* consiste à exposer les nouveau-nés pendant un moment aux rayons du soleil, ce qui indique la puissance bénéfique de l'astre solaire ; puissance qui s'actualise grâce à un système conceptuel et rituel qui permet cette attitude ou ce culte. — De même, en Amérique du Nord, nous avons vu des Indiens étendre les bras vers le soleil levant, puis se frotter le corps pour s'imprégner de la force de ses rayons.

6. Ce parallélisme entre une intention terrestre collective et une intention céleste personnelle manifeste un aspect particulier de la complémentarité entre l'exotérisme et l'ésotérisme.

installé rituellement, que les danseurs s'attachaient autrefois avec des lanières fixées, par des crochets, dans leurs poitrines ; de nos jours, on ne retient du sacrifice que le jeûne ininterrompu pendant toute la durée de la Danse, — qui est de trois à quatre jours, — ce qui symboliquement et ascétiquement est suffisant si l'on songe que les danseurs doivent s'abstenir de boire par une chaleur torride, tout en exécutant pendant des heures le mouvement prescrit (7).

Ce mouvement est un va-et-vient entre l'arbre central — nu et ébranché — et un abri circulaire couvert de branchages ; on peut comparer la danse aux deux phases respiratoires ou aux battements du cœur. Toute la loge sacrée, avec l'arbre au milieu, est comme un grand cœur dont les phases vitales sont représentées par le flux et le reflux de la danse, — les danseurs avancent de la périphérie vers le centre et reculent du centre vers la périphérie, — et ce symbolisme est rehaussé encore par le battement violent des tambours et par un chant ininterrompu qui rappelle par ses alternances monotones les vagues de l'Océan. C'est au centre que les danseurs puisent la force : leur danse, à reculons, depuis l'arbre central vers l'enceinte circulaire, marque la phase d'assimilation de l'influence spirituelle présente dans l'arbre.

On pourrait se demander comment un tel désir de réalisation spirituelle s'accorde avec un genre de vie aventureux et guerrier et avec la rudesse des mœurs qui s'ensuit ; question qui dénoterait une illusion d'optique, car la vie est ce qu'elle est de par ses conditions naturelles, c'est-à-dire qu'elle est un tissu de choses et d'événements, de formes et de destins, auquel l'homme extérieur participe, qu'il exécute et subit selon les lois de la Nature, mais dont l'homme intérieur est en principe indépendant et qu'il dépasse et domine dans la mesure où il réalise l'héroïsme ou la sainteté. Il y a là une combinaison féconde entre le culte de la Nature impersonnelle et l'affirmation de la personnalité sacerdotale et héroïque, et c'est là en somme le fondement du stoïcisme indien, qui est l'expression morale de cette apparente antinomie (8).

*
**

7. Il arrive toutefois que des Indiens pratiquent, plus ou moins en secret, le rite à l'ancienne manière.

8. Le Shintoïsme présente la même complémentarité entre la Nature et le héros, chacun des deux pôles évoquant à sa façon les mystères de transcendance et d'immanence : la Nature s'efface devant l'Esprit céleste tout en l'incarnant sous un autre rapport ; le héros s'efface lui aussi devant cet Esprit tout en s'identifiant intérieurement à lui ; et il s'incline devant la Nature, ses lois inflexibles et sa générosité, parce qu'il s'incline devant l'Esprit, sa Rigueur et sa Miséricorde.

En s'approchant et en s'éloignant à petits pas de l'arbre central sans jamais lui tourner le dos, le danseur sacré agite dans chaque main un duvet d'aigle tout en soufflant, au même rythme, dans le sifflet en os d'aigle qu'il tient dans la bouche ; le son un peu strident et plaintif qui est ainsi produit tient lieu de prière ou d'invocation ; il fait penser au cri de l'aigle s'élevant dans la solitude immense de l'espace en direction du soleil. Toute la danse est accompagnée par le chant d'un groupe d'hommes assis autour d'un grand tambour qu'ils frappent avec véhémence en un rythme accéléré, soulignant ainsi le caractère viril de leur mélopée, — chant de victoire et en même temps de nostalgie, victoire sur les limites humaines et nostalgie de l'illimitation céleste [9]. Le lever du soleil donne lieu à un rite particulier : les danseurs regardent vers le soleil levant et le saluent, en chantant, avec les deux bras tendus vers lui afin de se pénétrer de la « Puissance solaire ».

Pendant la Danse, l'arbre central est chargé de bénédictions ; les Indiens le touchent et se frottent ensuite le visage, le corps et les membres ; ou ils prient le Grand Esprit en touchant l'arbre ; des guérisons ont parfois lieu, des prières sont exaucées, des protections accordées. On a observé divers phénomènes, parfois des visions, mais surtout une sensation de fraîcheur à proximité de l'arbre central, signe de la présence de puissances bénéfiques.

Cette notion de « puissance » est cruciale pour l'Indien : l'Univers est un tissu de puissances émanant toutes d'une seule et même Puissance sous-jacente et omniprésente, et à la fois impersonnelle et personnelle. L'homme spirituel, chez les Indiens, est uni à l'Univers ou au Grand Esprit par les puissances cosmiques qui le pénètrent, lui l'homme, le purifient, le transforment et le protègent ; il est à la fois pontife, héros et magicien ; autour de lui, ces puissances aiment à se manifester à travers les esprits, les animaux, les phénomènes de la Nature.

La Danse du Soleil est censée devenir un état intérieur permanent : il y a eu un contact décisif avec l'Astre sacramentel, une trace indélébile est restée dans le cœur ; la cloison profane entre la conscience ordinaire et le Soleil immanent est ouverte, l'homme vit désormais sous un autre signe et dans une autre dimension.

***

9. Victoire du moins symbolique, sacrificielle et par là virtuelle ; mais tout de même victoire réelle à un certain point de vue humain. La victoire effective est un don du Ciel et non un exploit de l'homme.

La Danse du Soleil a lieu une fois par année, en été ; mais elle se reflète ou se prolonge dans des rites calumétiques qui se pratiquent en son souvenir à chaque pleine lune ; ces séances comportent, outre le sifflement des os d'aigle, des prières adressées aux quatre Directions de l'espace, puis au Grand Esprit, qui à la fois contient et projette cette quaternité. Le symbole de cette métaphysique, nous a-t-on dit, est la croix inscrite dans le cercle : la croix terrestre — les axes Nord-Sud et Est-Ouest — et le cercle céleste. A ses extrémités, la croix horizontale touche le Ciel ; elle le touche également en son centre sous la forme de l'axe Terre-Zénith, que représente précisément l'arbre de la Danse du Soleil.

Ce symbolisme évoque une autre image sacrale : le Soleil emplumé, que l'on trouve peint sur des peaux de bisons servant de manteaux et à l'occasion d'arrière-plan pour des cérémonies. Le soleil est fait de cercles concentriques formés de plumes d'aigle stylisées ; l'impression qui s'en dégage est particulièrement évocatrice du fait que le symbole suggère à la fois le centre, le rayonnement, la puissance et la majesté. Cette symbiose entre le soleil et l'aigle, que nous retrouvons d'ailleurs dans la célèbre parure de plumes dont se coiffaient autrefois les chefs et les grands guerriers, nous ramène au symbolisme de la Danse sacrificielle des Indiens : l'homme se transforme spirituellement en un aigle s'élevant vers le Ciel et s'identifiant aux rayons de l'Astre divin ; il réalise ainsi le mouvement de retour et de réintégration qui répond au rayonnement du divin Soleil.

IV

SOUFISME

LA RELIGION DU CŒUR

Dans l'Introduction de sa « Revivification des sciences de la religion » (*Ihyâ ulûm ed-dîn*), Ghazâlî fait le procès des théologiens de son temps, et ce faisant, il rend compte d'un processus d'extériorisation, de dégradation et même d'inversion qui est naturel aux sociétés humaines, non de droit bien entendu, mais de fait. D'une part, nous dit Ghazâlî, on tend de plus en plus à déclarer licite ce qui est blâmable, afin de justifier les penchants mondains ; d'autre part, et par la logique des choses, on cherche à discréditer les valeurs qui sont contraires à cette décadence afin de calmer la mauvaise conscience et de neutraliser tout ce qui peut gêner le règne de la tiédeur et de l'hypocrisie. Et comme c'est forcément la vie spirituelle avec sa ferveur et sa profondeur qui est la principale victime de la diffamation mondaine, Ghazâlî s'attache à prouver le caractère fondamentalement islamique, koranique et mohammédien du soufisme, qui précisément résume la spiritualité musulmane et qui n'est autre que la « pratique parfaite » (*ihsân*) de la Sounna ; une « revivification des sciences de la religion » inclut donc avant tout la défense et la réhabilitation de la tradition spirituelle, qui représente *a priori* la vie profonde et la substance même de l'Islam. On a pu dire que le soufisme c'est la « sincérité » (*çidq*) de la foi : être parfaitement conséquent, c'est en effet transférer la religion dans le cœur — siège de la présence divine et partant de la certitude métaphysique — et c'est infuser par là même à la religion extérieure une vie surnaturelle et déifiante.

« L'essence spirituelle de l'homme — dit Ghazâlî — est semblable à l'essence de Dieu, car Dieu a créé l'homme à son image » ; et « c'est à cause de cette relation entre l'homme et Dieu, que tous les hommes — non les seuls Prophètes — peuvent atteindre, avec le secours divin [1], la réalisation de la connaissance de Dieu et du monde », c'est-à-dire la connaissance du Principe et de sa Manifestation, ou du Nécessaire et du Possible, ou encore de l'Absolu et du Contingent ; d'*Atmâ* et de *Mâyâ*.

1. *Tawfîq ;* réserve qui signifie : en principe.

C'est dire que dans l'Islam, deux « religions » se rencontrent, se combinent et parfois s'affrontent : la religion extérieure — celle de la Révélation et de la Loi — et la religion du Cœur, de l'Intellection, de la Liberté immanente ; elles se combinent en tant que la religion extérieure procède de la religion intérieure, mais s'opposent en tant que la religion intérieure et essentielle est indépendante de la religion extérieure et formelle. D'une part, il y a homogénéité et continuité, d'autre part il y a incommensurabilité et discontinuité ; la forme procède de l'essence, mais celle-ci reste éminemment libre à l'égard de la forme. La lumière rouge ou verte est incontestablement de la lumière puisqu'elle illumine, mais la lumière en soi n'est ni rouge ni verte ; or le point de vue formaliste ou exotérique consiste à affirmer que telle couleur c'est la lumière, et corrélativement, que la lumière c'est telle couleur, comme si la substance était l'accident parce que celui-ci manifeste celle-là.

Ce n'est pas à dire que Ghazâlî rende directement compte de cette irréversibilité de rapports ; il démontre néanmoins à sa façon que l'Islam légal est une projection vers l'extérieur de la « religion du Cœur » : pratiquer l'Islam avec « sincérité » — donc en suivant l'exemple du Prophète — c'est enlever la « rouille » du cœur en disgrâce ; c'est dégager la religion immanente et c'est par là même vérifier la vérité de l'Islam à la lumière d'une certitude déjà divine parce qu'émanant de l'Intellect transpersonnel. De même que les actions belles (*husnâ*) — celles que préfigure et préconise la Sounna précisément — purifient le cœur et contribuent à en actualiser la beauté immanente et déjà céleste, de même, inversement, cette beauté du cœur se manifeste dans les actions belles ; Ghazâlî insiste sur cette réciprocité, qui pour lui est la quintessence même de l'Islam (2).

Au lieu de « Cœur », nous pourrions dire aussi « Amour » ; ce n'est pas sans raison qu'Ibn Arabî revendique pour lui-même la « religion de l'Amour », et que Dante déclare que « l'Amour et le cœur vaillant sont une et même chose » (*Amore e 'l cor gentil sono una cosa*). Le cœur « vaillant » ou « noble » n'est autre que le cœur purifié, à la fois de l'intérieur par l'Intellection et la contemplation, et de l'extérieur par les actes et vertus conformes à la Révélation ; cet « Amour » est également le « Vin » de la *Khamriyah* d'Omar ibn el-Fâridh et de bien d'autres poèmes

2. Comme elle est celle de toute spiritualité, nonobstant d'autres aspects également possibles de cette quintesssence. « Par cette puissance de compréhension, cette pénétration de notre être (par l'Universel), nos cœurs seront transférés dans — et unis avec — le Cœur Originel (*Amida*), qui pénètre tout et qui est le Cœur de nos cœurs. » (Kenryo Kanamatsu : *Naturalness*. Kyoto 1956.)

ésotériques de l'Islam (3). Et c'est d'ailleurs dans cet Amour que la spiritualité du Christianisme et celle de l'Islam se rencontrent : car dès que les effluves de l'Essence entrent dans le cœur, celui-ci se situe au-delà de l'ordre formel et est devenu capable de deviner les intentions divines de toutes les formes, et par conséquent de percevoir l'Unité dans la diversité (4).

⁂

La puissance salvifique de l'Islam résulte du principe que l'unicité de la vérité exige la totalité de la foi ; or cette totalité engage tout ce que nous sommes, donc le Cœur, qui nous résume. La vérité unique, c'est qu' « il n'y a pas de dieu hormis le seul Dieu » ; point d'absolu à côté du seul Absolu.

Pour les Chrétiens, la vérité unique c'est que seul le Christ est sauveur ; et c'est cette unicité objective qui exige la totalité subjective. Métaphysiquement, l'unicité du Christ signifie que seul le Logos peut nous sauver, lui qui nous a conçus et qui est la porte entre le monde et Dieu ; et c'est là, au fond, une façon plus relative de dire qu' « il n'y a pas de dieu hormis le seul Dieu », donc « pas de bien hormis le seul Bien ». Quoi qu'il en soit, c'est à l'Unicité divine que l'homme répond par sa propre totalité, qui n'est autre que le Cœur ou l'Amour.

Pour le Christianisme, l'Amour vient du Christ et il serait inaccessible et irréalisable sans la Rédemption, le cœur de l'homme étant totalement déchu ; pour l'Islam, l'Amour est immanent au cœur, dont seule la surface est rendue aveugle et impuissante par le péché ; l'homme cesserait d'être homme si sa déchéance était totale. Mais l'Amour une fois atteint, la voie d'accès confessionnelle ne joue plus aucun rôle ; l'Amour, comme la « Sagesse » dont parle la Bible, fut avant le monde et fut avant l'homme. C'est dire que la « religion du Cœur » est indépendante de la religion de la Loi, en principe sinon en fait.

Cette dernière réserve signifie que, si les soufis maintiennent à peu près toujours — les exceptions étant infimes — les concepts et pratiques de la religion révélée, il y a à cela deux raisons graves, intrinsèque l'une et extrinsèque l'autre. La raison

3. De même dans le Bouddhisme : *Amitâbha* est à la fois infinie « Lumière » et — en tant qu'*Amitâyûs* — infinie « Vie » ; le Cœur divin est Sagesse et Amour, Clarté et Chaleur.

4. Pour des raisons historiques et géographiques évidentes, ceci ne saurait signifier que le sage accompli connaisse et comprenne concrètement toutes les religions autres que la sienne. Quand Ibn Arabî déclare que son « cœur s'est ouvert à toutes les formes », c'est de son propre état transcendant plutôt que de religions étrangères qu'il parle ; nous disons « plutôt », car il ne faut exagérer ni dans un sens ni dans l'autre.

extrinsèque est évidente : il s'agit, non seulement de donner le bon exemple à tous les fidèles, mais aussi de rester en accord avec la Loi, qui ne peut pas tenir compte de l'esprit en dehors des formes ; quant à la raison intrinsèque, elle résulte d'une part de certaines données de la nature humaine et d'autre part d'une opportunité spirituelle, ou peut-être même d'une nécessité. D'une part, quel que soit le degré spirituel d'un homme, l'individu humain en tant que tel reste toujours « serviteur » (*abd*) ; le Christ fut « vrai homme et vrai Dieu », et en tant que « vrai homme », il priait comme tout le monde, nonobstant sa divinité intérieure (5) ; d'autre part, il importe pour le « délivré vivant » — le *jîvan-mukta* hindou — de maintenir, parallèlement à son état intérieur d'union à *Atmâ*, un culte de *bhakti* voué à telle *ishta-devatâ*. L'homme ne serait pas l'homme s'il n'y avait en lui deux dimensions incommensurables, l'une pour la dévotion et l'autre pour l'union.

***

Pourtant, la pratique religieuse de celui qui se trouve réellement intégré dans la « religion du Cœur » diffère nécessairement de la pratique de l'homme moyen, totalement enfermé dans le formalisme de la Loi commune ; alors que le point de vue de celle-ci implique inévitablement un volontarisme individualiste et sentimental, sans oublier une épistémologie sensualiste qui coupe court à toute « concurrence » du côté de l'intellection (6), la perspective de la religion du Cœur ou de l'Amour est avant tout intellective et par là même universelle ; sa dimension musicale relève, non d'un sentimentalisme idéologique et moral mais de la Beauté et de l'Amour, qui d'une part demeurent en Dieu et d'autre part rayonnent au travers de sa Manifestation à la fois cosmique et humaine.

S'il n'est pas question, pour l'adepte du Cœur ou de l'Amour, d'abandonner la pratique religieuse, le principe de transcendance ésotérique peut néanmoins se manifester par une certaine liberté à l'égard de cette pratique, notamment par une tendance à la simplification, tout l'accent étant mis sur la contemplation et ses supports directs ; mais cette liberté, ou cette objectivité, ne se manifestera jamais comme une déshumanisation de

5. En langage musulman on dirait : nonobstant la pénétration de son âme, à l'intérieur, par la Présence divine.

6. Au point de vue de la vérité totale, le sensualisme est une hérésie étrangement terre-à-terre, mais au point de vue du fidéisme religieux, il est moralement indifférent et théologiquement opportun. La *bhakti* confessionnelle s'oppose au *jnâna* ; les théologiens chrétiens rejettent Platon comme Râmânuja et d'autres vichnouïstes rejettent Shankara.

l'humain sous prétexte de sublimité métaphysique, car la Vérité transcendante met chaque chose à sa place et ne mélange pas les plans. La sagesse suprême est solidaire de la sainte enfance.

Ce n'est pas à dire que la religion générale, pour être salvatrice, exige les sommets que présente ou offre la religion du Cœur, comme le voudrait sans doute Ghazâlî ; mais elle exige une sorte de tendance ou de mouvement vers eux, car il n'y a pas sous tout rapport une ligne de démarcation entre les domaines exotérique et ésotérique, ou volontariste et intellectif. D'un côté, l'ésotérisme prolonge et approfondit la religion, ou autrement dit, la religion adapte l'ésotérisme à un certain niveau de conscience et d'activité ; d'un autre côté, les deux domaines divergent, l'exotérisme étant la forme nécessairement particulière et particulariste, et l'ésotérisme au contraire étant l'essence, par définition universelle et universaliste, de l'élément formel. C'est ce qui explique que le soufisme, d'une part est solidaire du formalisme religieux, et d'autre part le dépasse, du moins en principe et indépendamment de ses attitudes de fait. Autre chose est la forme que l'on prend pour l'essence, et autre chose la forme qui exprime ou véhicule l'essence sans qu'on la confonde avec celle-ci.

Nous pourrions, dans ce contexte, nous référer à la distinction entre l'Etre absolu, donc nécessaire, et l'être contingent, donc possible seulement ; or le mystère théophanique du Cœur, c'est précisément que l'Etre nécessaire habite le centre du microcosme humain, en sorte que la certitude métaphysique et mystique propre à la religion du Cœur est la certitude que Dieu a de lui-même et qu'il introduit dans la conscience de l'homme. Le ressouvenir platonicien n'est autre que la participation de l'Intellect humain aux évidences ontologiques de l'Intellect divin ; c'est pour cela que le soufi est *ârif billâh*, « connaissant par *Allâh* », conformément à l'enseignement d'un célèbre *hadith* selon lequel Dieu est « l'Œil par lequel il (le soufi) voit » ; ce qui explique la nature de l' « Œil de la Connaissance », ou de l' « Œil du Cœur ».

Si cette perspective exige d'une part l'équilibre entre l'intériorité contemplative — extérieurement réductive et simplificatrice — et les attitudes extérieures nécessaires ou opportunes, d'autre part elle favorise la confiance et la quiétude, car là où est la profondeur et l'essentialité, là est la Miséricorde ; ce qui indique le rapport de nature entre la sagesse et la sainte enfance (7).

7. C'est là le fondement du quiétisme, dont les abus accidentels ne sauraient infirmer la légitimité substantielle. Tout ésotérisme est dangereux en dehors des qualifications intellectuelles et morales qu'exige sa nature.

⁂

La religion du Cœur ou de l'Amour, au point de vue opératif, c'est la puissance d'intériorisation. Or la Vérité possède une qualité intériorisante dans la mesure où elle est élevée ; la Vérité absolue est absolument intériorisante, pour « qui a des oreilles pour entendre ».

Les vertus, qui par leur nature même témoignent de la Vérité, possèdent elles aussi une qualité intériorisante dans la mesure où elles sont fondamentales ; il en va de même des êtres et des choses qui transmettent des messages de l'éternelle Beauté ; d'où la puissance d'intériorisation propre à la nature vierge, à l'harmonie des créatures, à l'art sacré, à la musique. La sensation esthétique — nous l'avons fait remarquer bien des fois — possède en soi une qualité ascendante : elle provoque dans l'âme contemplative, directement ou indirectement, un ressouvenir des divines essences. Pour le « pneumatique », la beauté sensible, aussi bien que la beauté morale, possède une vertu qui intériorise ; elle annoblit le monde tout en éloignant du monde.

Si nous voulons nous retirer dans le Cœur pour y trouver la Vérité totale et la Sainteté sous-jacente et prépersonnelle, nous devons manifester le Cœur non seulement dans notre intelligence mais aussi dans notre âme en général, moyennant les attitudes spirituelles et les qualités morales ; car toute beauté de l'âme est un rayon provenant du Cœur et ramenant vers lui. Comme ontologiquement le Cœur précède l'activité extérieure, son domaine est plus proche de la Miséricorde que ne l'est le domaine de la Loi, des mérites et des démérites ; car, selon une formule célèbre, « Ma Clémence précède Ma Colère ». La religion du Cœur est la Religion primordiale dans le temps, et quintessentielle dans l'âme.

LA VOIE DE L'UNITE

L'unicité de l'objet exige la totalité du sujet ; la nature unique et incomparable de Dieu oblige au caractère total de la foi. Ce rapport nécessaire et contraignant prouve que la thèse islamique du salut par la foi sincère en Dieu résulte de la nature des choses ; c'est-à-dire que l'acceptation de la Vérité une n'est pas une attitude facile qui n'engage à rien ; au contraire, elle implique en fin de compte tout ce que nous sommes.

La totalité du sujet humain comporte deux dimensions, une horizontale et une verticale. Croire totalement en Dieu, c'est tout d'abord chercher à lui ressembler sur le plan humain ; la déiformité spécifique du genre humain nous oblige à une déiformité librement consentie et réalisée ; c'est à cette vocation de perfection horizontale que se réfère l'injonction du Christ d'être « parfaits comme votre Père au ciel est parfait ». C'est ensuite, ou parallèlement, qu'intervient la vocation de perfection verticale, qui consiste à s'unir dans le cœur à la Présence immanente de Dieu ; perfection en quelque sorte surhumaine parce que transpersonnelle. « Ressemblance » ou « analogie » horizontale d'abord, et c'est la vertu, qui se manifeste par les attitudes et les actes ; « identité » verticale ensuite, et c'est l'union, qui tout en étant humainement fonction de notre connaissance et de notre effort, est fondamentalement un mystère de la Grâce.

L'unicité de l'objet exige la totalité du sujet : cette perspective, qui est spécifiquement islamique tout en résumant à sa manière toute spiritualité intégrale, c'est-à-dire transformante et unitive, — cette perspective, disons-nous, présuppose que l'on définisse l'homme, non comme incapable de salvation parce que foncièrement corrompu par la chute, mais comme capable de salvation parce que toujours doué d'une intelligence objective, d'une volonté libre et d'une âme perfectible, ce qui constitue précisément la définition de l'homme [1]. Or la capacité de

1. C'est ce qu'exprime l'apparente négation, dans le Koran, de la crucifixion du Christ ; apparente parce que le Koran affirme qu' « ils ne l'ont pas tué réellement (*yaqînen*) ». Si le Christ est l'Intellect, on voit que la chute, selon la perspective chrétienne, l'a « crucifié » et « tué » par les passions et les péchés, mais qu'en même temps — et c'est la perspective islamique — l'Intellect a été « élevé vers Dieu », c'est-à-dire qu'il est resté intact en lui-même et que Dieu l'a illuminé par l'éternelle Vérité, celle de l'Unité salvatrice.

salvation, conséquence de la déformité indestructible de l'homme, — et c'est là le grand message du monothéisme, — s'actualise essentiellement par la foi en Dieu, qui est l'Un ; l'unicité de l'objet divin exige — et logiquement entraîne — la totalité du sujet humain ; et elle l'exige sous le double rapport de la perfection individuelle, donc horizontale, et de la perfection universelle, donc verticale. Cette seconde perfection referme le cercle puisqu'elle débouche sur le Sujet divin, immanent tout en restant transcendant par rapport au sujet humain.

En d'autres termes : le discernement, qui permet à l'intelligence de distinguer entre l'Absolu et le relatif, a pour corollaire et la vertu morale et l'union spirituelle. La vertu est la conformité de l'âme à la Nature divine ; et l'union est la concentration extinctive sur le Soi immanent.

⁂

Quand nous parlons de transcendance, nous entendons en général la transcendance objective, celle du Principe, qui est au-dessus de nous comme elle est au-dessus du monde ; et quand nous parlons d'immanence, nous entendons généralement l'immanence subjective, celle du Soi, qui est en nous-mêmes. Or il importe de faire remarquer qu'il y a aussi une transcendance subjective, celle du Soi en nous en tant qu'il transcende le moi ; et de même, il y a aussi une immanence objective, celle du Principe en tant qu'il est immament au monde, non en tant qu'il l'exclut et l'annihile par sa transcendance.

C'est là une application du *Yin-Yang* taoïste : la transcendance comporte nécessairement l'immanence, et l'immanence comporte tout aussi nécessairement la transcendance. Car le Transcendant, en vertu de son infinité, projette l'existence et exige par là même l'immanence ; et l'Immanent, en vertu de son absoluité, reste forcément transcendant par rapport à l'existence.

⁂

Croire à l'Un ; c'est ce qui sauve. Croire à l'Un, mais entièrement, et sincèrement.

Entièrement : il faut croire, non seulement que Dieu est un, mais aussi que cette Unité implique des conséquences pour le monde, puisque le monde existe ; et il existe en fonction du rayonnement qui résulte de l'Unité même. Il faut croire, par conséquent, tout ce que la Réalité divine implique, à savoir : la causation du monde par Dieu ; donc le rattachement du monde à

Dieu ; donc la nature et la vocation de l'homme ; donc la Révélation et par conséquent la Voie. Croire à l'Un, c'est croire aux conséquences de l'Unité ; comme l'énonce un *hadîth* célèbre : « J'étais un trésor caché et J'ai voulu être connu ; donc J'ai créé le monde ».

Sincèrement : il faut croire avec le cœur, non avec la pensée seulement ; il faut que l'attestation de l'Unité, tout d'abord notionnelle, atteigne et engage la volonté et l'âme, sans quoi il n'y a point de « croire », point de foi. Il y a, en somme, quatre façons d'accepter l'Unité : tout d'abord, en accepter la vérité ; ensuite, sur le plan cosmique et eschatologique, accepter les vérités qui dérivent de l'Unité et qui sont nécessaires au salut ; ensuite, sur le plan affectif et moral, participer à la vérité moyennant les vertus, car si Dieu est absolu et infini, Il est également parfait, ce qui signifie qu'il n'y a pas de qualité concevable dont Il ne soit l'Essence et la Source ; enfin, croire en Dieu, croire qu'Il est un, c'est discerner dans l'Unité le mystère de l'Union : c'est passer de la transcendance à l'immanence, de la discontinuité objective à la continuité subjective ; c'est dépasser la séparativité sujet-objet dans l'Ipséité divine immanente, au fond transpersonnel du Cœur.

⁂

On dit volontiers que Dieu, ou l'Essence divine, est absolument indéfinissable ou ineffable ; si on nous demandait néanmoins quel Nom rend compte de l'Essence divine, nous dirions que c'est « le Saint », car la Sainteté ne limite en aucune manière, et elle inclut tout ce qui est divin ; de plus, cette notion de sainteté transmet le parfum du Divin en soi, donc celui de l'Inexprimable.

Dieu, étant pure Sainteté, est Puissance, Conscience, Félicité ; on pourrait dire aussi qu'Il est pur Etre, pur Esprit, pure Possibilité. C'est ce que signifient les termes sanscrits *Sat*, *Chit*, *Ananda*, et les termes arabes *Wujûd*, *Shuhûd* et *Hayâd* ou *Qudrah*, *Hikmah* et *Rahmah*. C'est là le degré suprême, celui de l'Essence, *Dhât*, ou de l'Unité, *Ahadiyah* ; le degré non-suprême étant celui des Qualités, *Cifât*, ou de l'Unicité, *Wâhidiyah*.

Quand nous disons que Dieu est pur Etre, pur Esprit et pure Possibilité, que signifie le mot « pur » ? Il signifie « absolu », ou « infini », ou « parfait » ; Dieu est absolument, infiniment, parfaitement Puissance, Conscience et Félicité. L'absoluité signifie que rien ne peut égaler Dieu ; l'infinité signifie que rien ne peut le limiter ; la perfection signifie que rien ne lui manque et que toute perfection créée provient de la Nature divine, parce que Dieu est non seulement l'Absolu ou l'Infini, mais aussi le Bien. Absolu,

Dieu exclut tout ce qui n'est pas Lui ; infini, Il inclut tout ce qui est possible ; parfait, Il projette sa Bonté dans l'existence. Et Il est, dans chacune de ces fonctions ou de ces aspects, Puissance, Conscience et Félicité ; ou Etre, Esprit et Possibilité ; cette dernière, qui coïncide avec le Rayonnement, étant à la fois Bonté et Beauté : expansion d'Amour et de Paix.

La foi est un « oui » profond et total à l'Un, qui est à la fois absolu et infini, transcendant et immanent. La foi comme telle ne résulte pas de notre pensée, elle est avant celle-ci ; elle est même avant nous. Dans la foi, véhiculée par l'acte spirituel, nous sommes en dehors du temps ; nous sommes en dehors de l'égo soumis à la durée. L'archétype divin de la foi, c'est le « oui » que Dieu se dit à lui-même ; c'est le Logos qui d'une part mire l'Infinité divine et d'autre part la réfracte ; car ce « oui » est à la fois synthèse et réfraction, concentration réceptive et dispersion créatrice. C'est ainsi que la foi dans l'homme est bienheureuse unicité et bienheureuse illimitation ; ou intériorité et rayonnement.

Dans le sens élémentaire du mot, la foi est notre assentiment à une vérité qui nous dépasse ; mais spirituellement parlant, elle est notre assentiment, non à des concepts transcendants, mais à des réalités immanentes, ou à la Réalité tout court ; or cette Réalité est notre substance même.

⁂

La foi peut être un assentiment à des vérités subjectivement incontrôlables mais objectivement irréfutables, comme elle peut être au contraire la certitude intellectuelle de ces mêmes vérités ; elle peut s'ajouter à cette certitude en l'approfondissant, comme elle peut être indépendante de schémas intellectuels et jaillir du cœur sur la base d'un support symbolique et sacramentel. On pourrait dire aussi que la foi est, non la certitude intellectuelle sous sa forme doctrinale, mais ce quelque chose qui fait que la certitude intellectuelle devient la sainteté ; ou qu'elle est la puissance réalisatrice de la certitude, la *shakti* si l'on veut, ou encore, qu'elle est l'énergie qui met en valeur la certitude et devient la sainteté libératrice.

Quand on envisage la foi dans son sens élémentaire, on dira que les élus au Paradis n'ont plus besoin d'elle puisqu'ils voient Dieu ; mais quand on entend ce terme de « foi » dans son sens supérieur, les élus ont nécessairement la foi puisque toute qualité humaine procède d'un prototype céleste ; sous ce rapport, la foi sera le « oui » de l'âme à la Présence divine, ce « oui » que l'âme a déjà pu réaliser sur terre dans la mesure où elle avait

conscience de la divine Présence. C'est pour cela que les bienheureux, chaque fois qu'ils goûtent un fruit du Paradis, se souviennent de l'avoir goûté auparavant, selon le Koran. Cette conscience de la Présence de Dieu se trouve essentiellement en connexion avec le sens du sacré, lequel est une qualification contemplative et morale *sine qua non*.

En d'autres termes : quand on parle du « mérite obscur de la foi », on entend un effort qui supplée à l'absence d'une certitude objective : la foi est un mérite parce que nous ne voyons pas Dieu et parce qu'il est difficile à l'homme extériorisé et passionnel, et par conséquent mondain de nature, de croire à ce qu'il ne voit pas. Mais quand le Koran parle de ceux qui, au Paradis, sont auprès de Dieu et « croient en Lui », il entend l'élément d'approbation ou de ferveur, ou d'adoration, qui est la substance même de l'attitude de foi, et qui est indépendant de l'accident terrestre qu'est une relative ignorance.

Ce qui intrinsèquement est Etre, extrinsèquement sera Omnipotence ; Ce qui intrinsèquement est Esprit, extrinsèquement sera Omniscience ; et Ce qui intrinsèquement est Félicité, — la Totalité de toutes les possibilités, donc le Rayonnement, — extrinsèquement sera Miséricorde. Car la Miséricorde ou la Générosité, ou la Bonté ou encore la Beauté, procède du débordement interne de la Divinité ; « Dieu est Amour ». Aimer Dieu, ou être sensible au parfum de la Sainteté ou avoir le sens du Sacré, c'est être aimé de Dieu ; celui-là aime qui perçoit la Beauté, et la Beauté se révèle à celui qu'Elle aime. La Beauté, *Jamâl*, est apaisante ; elle est donc voisine de la Paix, *Salâm*.

La foi parfaite est fonction de l'évidence métaphysique de l'Un, et de l'amour inné du Sacré ou de la Sainteté. Le sens du Sacré, qui n'est autre que la prédisposition quasi naturelle à l'amour de Dieu et la sensibilité pour les manifestations théophaniques ou pour les parfums célestes, — ce sens du Sacré implique essentiellement et le sens de la beauté et la tendance à la vertu ; la beauté étant pour ainsi dire la vertu extérieure, et la vertu, la beauté intérieure. Le sens du Sacré implique également le sens de la transparence métaphysique des choses, la capacité de saisir l'incréé dans le créé ; ou de percevoir le rayon vertical — messager de l'Archétype — indépendamment du plan de réfraction horizontal, lequel détermine le degré existentiel mais non le contenu divin.

⁂

L'amour de Dieu est le complément nécessaire de la certitude, comme l'Infini est le complément de l'Absolu ; c'est là la signi-

fication profonde de la foi, qui combine un noyau d'absoluité avec une aura d'infinitude.

L'acte même de la foi est le souvenir de Dieu ; or « se souvenir », en latin, est *recordare*, c'est-à-dire *re-cordare*, ce qui indique un retour au cœur, *cor*. L'acte d'oraison, en tant qu'acte de foi, actualise en effet la certitude immanente et quasi paraclétique ; le cœur est la foi immanente et « incréée », il coïncide avec cette grâce « naturellement surnaturelle » qu'est l'Intellection. Le mystère de la certitude, c'est notre consubstantialité avec tout le connaissable, donc avec tout ce qui est.

TABLE DES MATIERES

DANS LA MÊME COLLECTION
« L'ÊTRE ET L'ESPRIT »

Chevalerie et symbolisme du tir à l'arc, Georges Hadjopoulos
Commentaires initiatiques sur la Kabbale, Edmond Outin
Dhammapada. Les versets de la doctrine du Bouddha, traduction d'André Chédel, préface du vénérable Shinjin Robert Brandt-Diény
Du symbole et de la symbolique, R. A. Schwaller de Lubicz
Introduction au bouddhisme tibétain, Dalaï-Lama
Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam, Titus Burckhardt
L'Arbre de la connaissance. Essai sur la Sagesse des anciens Rose-Croix, Erik Sablé
L'Art intérieur du travail, Tarthang Tulkou
L'Ésotérisme comme principe et comme voie, Frithjof Schuon
L'Homme et l'absolu selon la kabbale, Léo Schaya
La Doctrine du sacrifice, Ananda K. Coomaraswamy
La Kabbale du feu, A. D. Grad
La Pierre des sages ou essai sur l'alchimie spirituelle, Erik Sablé
La Quête du héros, Edmond Outin
La Voie des fleurs, Gusty L. Herrigel
Le Culte de la Vierge. Ou la métaphysique au féminin, François Chenique
Le Livre du thé, Okakura Kakuzo
Le Roi et le Sage. Petit traité d'écologie spirituelle, Vyasadeva
Le Serpent vert, Goethe, traduit et commenté par Oswald Wirth
Le Sûtra du Lotus Blanc de la Loi Merveilleuse, adapté et annoté par André Chedel
Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc, Eugen Herrigel
Les degrés de l'âme, les stations spirituelles sur la voie soufie, Shaykh'Abd al-Khâliq al Shabrâwî
Manuel du bouddhisme Zen, Daisetz Teitaro Suzuki
Méditation sur l'esprit, Dalaï-Lama
Méditation. Thérèse d'Avila à la rencontre des Tibétains, Mariane Kohler
Musique et spiritualité, Monique Deschaussées
Pour comprendre la kabbale, A. D. Grad
Propos sur ésotérisme et symbole, R.A. Schwaller de Lubicz
Quatre nobles vérités du Bouddha, Sa Sainteté Ganden Tri Rimpoché Longri Namgyel
Tao te King. Le livre du Tao et de sa vertu, Lao Tseu
Une voix nommée Jésus, Michel Théron
Vie et paroles du Maître Philippe, Alfred Haehl
Dix tableaux pour domestiquer le buffle, Kakuan

Achevé d'imprimer en octobre 2012
sur les presses de la Nouvelle Imprimerie Laballery
58500 Clamecy
Dépôt légal : octobre 2012
Numéro d'impression : 209304

Imprimé en France

La Nouvelle Imprimerie Laballery est titulaire de la marque Imprim'Vert®